

CIENCIA Y EDUCACION



FILOSOFIA DE LA HISTORIA
Y
TEORIA DE LA CIVILIZACION

POR

RAFAEL ALTAMIRA



EDICIONES DE LA LECTURA

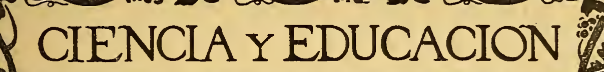


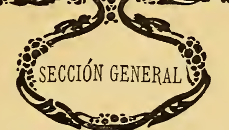
FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Y

TEORIA DE LA CIVILIZACION







FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Y

TEORIA DE LA CIVILIZACION

POR

RAFAEL ALTAMIRA y Crevea



EDICIONES DE LA LECTURA

AL DOCTOR

D. JOAQUIN V. GONZALEZ

PRESIDENTE DE LA UNIVERSIDAD DE LA PLATA

Quizás es éste, de todos mis libros, el que mejor podía dedicar a usted, porque a los motivos personales que habría en todo caso para tal homenaje, se une aquí la consideración del tema en que viene a parar la investigación planteada.

Pocos hombres están más capacitados que usted para darse cuenta de la grave cuestión que evocan las reflexiones con que termino. Creo que a todos nos importa pensar sobre ella seriamente. De usted pueden venir, para todos, observaciones de maestro que sabe mantener su ecuanimidad en los mayores conflictos.

EXPLICACION PRELIMINAR

En octubre de 1912 se inauguró en Houston (Texas) el llamado «Rice Institute», fundado por William Marsh Rice con el carácter de «Universidad de estudios liberales y técnicos». Por invitación de su presidente, el Dr. Edgar Odell Lovett, asistí a las fiestas inaugurales, y escribí, para leerlos en uno de sus actos, tres estudios, unidos entre sí por la comunidad del tema. Este había sido especialmente solicitado por el propio Dr. Lovett, quien deseaba que yo discurriese ante el Claustro y los invitados, acerca del problema de la Filosofía de la Historia y de su aplicación a la obra de España en América conforme á mis convicciones en este punto.

Los tres estudios —que son como capítulos de un solo libro— no fueron leídos íntegramente en

aquella ocasión, como tampoco los que para la misma escribieron Ramsay, Jones, Ostwald, De Vries, Mackail, Borel, Volterra y otros, sobre temas de sus respectivas especialidades; pero su texto quedó en poder de la nueva Universidad, quien los ha publicado en el núm. 3, vol. I de su Biblioteca *(The Rice Institute Pamphlet)*.

Me reservé el derecho de imprimir en castellano aquellos estudios así que saliera a luz su edición inglesa, y esto es lo que hago en el presente libro, con la adición de breves notas. El tema del capítulo último, en la parte relativa a la historia americana, lo he tratado nuevamente en trabajos posteriores; pero éstos no tienen ya el carácter «filosófico» de aquél, y así no pueden figurar en este volumen. Cuando aparezcan en otro, serán como complementos de historiografía propiamente dicha, a la doctrina general aquí expuesta.

Sólo me resta advertir, para evitar equívocos, que el título de este volumen (análogo al de los estudios en la edición inglesa) no quiere decir que en ellos se desarrolle sistema alguno de Filosofía de la Historia y de Teoría de la civilización, sino tan sólo que ambos problemas (ya se verá como vienen a ser uno mismo) son examinados

aquí en lo que más importa respecto de ellos y de todos los problemas científicos: la legitimidad de su planteamiento y el estado actual de las doctrinas que se les refieren.

Continúo así, propiamente, la labor que en 1904 vino a representar mi volumen de *Cuestiones modernas de Historia*, y aun antes, no poco del dedicado a *La enseñanza de la Historia*.

Madrid, octubre 1915.

I

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Hay en todos los dominios de la Ciencia, singularmente en aquellos que tocan al sujeto humano y a los primeros principios de las cosas, cuestiones, no diré que eternamente puestas y discutidas (porque el decir «eterno» es anticipar una conclusión a que no estamos autorizados ante el futuro, incierto para nuestro espíritu), pero sí presentes, vacilantes y resueltas de muy diferentes modos por las distintas escuelas de pensadores, desde que comienza la historia conocida del pensamiento científico hasta los tiempos actuales. Miradas así, al través de las varias opiniones y sistemas, esas cuestiones dan la impresión de algo insoluble e inasequible a nuestros medios de conocimiento, algo respecto de lo cual es inútil consumir tiempo y energías mentales, puesto que no se ha de alcanzar su resolución satisfactoria para todos, signo

de que es verdaderamente científica; y ante eso, explícase bien la posición de no pocos espíritus que, atentos a las condiciones de precisión y exactitud características de la Ciencia, excluyen de ésta problemas tales y desdeñan ó abandonan su investigación.

No obstante, la humanidad pensadora (que no está reducida a los profesionales de la Ciencia) sigue planteando esas cuestiones y formulando las preguntas que se les refieren o de ellas se derivan, y ello muestra que obedecen a un fondo de irrestañable curiosidad en nuestro espíritu, a una exigencia irreprimible de éste, a lo menos tal como ha venido orientándose hasta hoy día, única afirmación que nos es dado hacer; pues no debemos olvidar que todas nuestras observaciones se basan en lo que arroja de sí un período de la vida humana, todo lo largo que se quiera, pero siempre reducido, en comparación de lo que esa vida puede prolongarse en lo por venir, y las hipótesis, dada la naturaleza de nuestra inteligencia, no pueden exceder nunca, por fecunda que sea nuestra imaginación, del número finito de combinaciones a que se presta la realidad conocida. Pero como este límite igualmente lo encontramos en todos los órdenes de nuestro razonamiento,

claro es que, hoy por hoy, nos es forzoso partir siempre de la base obligada de nuestro espíritu tal como ahora es y como verosímilmente ha de continuar siendo por algún tiempo todavía.

Ese estado, como decía antes, lleva inevitablemente a plantear una y otra vez las mismas cuestiones, y a los mismos profesionales los arrastra a formularlas de nuevo, no obstante la inutilidad de los esfuerzos anteriores.

Pero si todo esto es cierto, no lo es menos que algunas de ellas, aunque carentes de resolución unánimemente aceptada, empiezan a mostrar, dentro de la diversidad de opiniones, cierta orientación general o ciertos puntos de aquiescencia común, que significan su avance hacia un terreno más científico, es decir, más seguro y satisfactorio que el que antes ocuparon. Tal ocurre con la cuestión de la Filosofía de la Historia. Determinar respecto de ella esa orientación general y esos puntos de aquiescencia común, me parece un servicio de utilidad indiscutible.

Lo es, en primer término, como base para futuras investigaciones, para adelantar firmemente en el camino de una resolución propiamente científica, puesto que los progresos en el conocer de las cosas se basan en la clarividencia de lo ya conseguido y en

la seguridad de ello. Pero es también útil por otra consideración de carácter social, que los profesionales suelen olvidar a menudo. Me refiero al reflejo que las doctrinas de éstos producen en la masa, donde se traducen en corrientes de opinión y en direcciones de conducta.

En efecto. Para un científico, lo importante, lo único digno de ser considerado, es la verdad o el error de las teorías, y conforme á este criterio, puede despreciar y desprecia las que no le parecen verdaderas, borrándolas del cuadro de lo atendible. Así, en Filosofía de la Historia, un providencialista rechazará y estimará como nulas las doctrinas de un racionalista o las de un positivista, y viceversa; pero ni uno ni otro podrán evitar que las doctrinas contrarias influyan en grupos numerosos de hombres y les guíen en no pocas cosas de su vida. Con igual razón, las posiciones contrarias de los que admiten una Filosofía de la Historia y los que la niegan, mutuamente se rechazan y anulan, pero no está en su poder que muchos hombres acepten una u otra; y como al fin y al cabo lo importante es lo que influye en la conducta de las masas, frente a ello las diversas teorías que se disputan la solución de una de esas cuestiones indecisas vienen á tener para el sociólogo,

para el hombre práctico y para el historiador mismo, un valor igual o, a lo sumo, proporcionado, a su difusión y a la fuerza de las convicciones que han producido. Todo, pues, lo que sea reducir las divergencias, hallar puntos de contacto—o, por mejor decir, aclarar en el gran público la conciencia de las afirmaciones comunes a que se llega desde puntos de partida o sistemas distintos, y que quizá no han sido vistas por la mayoría—, es preparar el camino para una coincidencia cada vez mayor en el pensar y en el obrar.

Ahora bien; en la esfera de la Filosofía de la Historia se ha producido en los últimos años, y como consecuencia de las discusiones que la cuestión en su concepto mismo promovia, una determinación bastante concreta de sus factores y un esclarecimiento de las diferentes ideas que a ella se refieren. Ambos progresos no han trascendido lo bastante a la gran esfera de la gente culta, pero no especialista, para originar en ella un cambio favorable en el mismo sentido; y á la vez, esa falta de correspondencia entre la posición científica actual y el sedimento de ideas antiguas (ya rectificadas científicamente, pero que en la masa se han convertido en conocimientos de índole vulgar), hace más necesario

aquel trabajo de difusión, cuyo primer efecto ha de ser fijar claramente el valor de voces fundamentales en esta materia. La necesidad es tanto mayor, cuanto que, en ese respecto, pueden considerarse incluídas en el vulgo muchísimas personas que a primera vista calificaríamos de cultas, personas que han obtenido títulos universitarios y que, ciertamente, saben muchas cosas y poseen una inteligencia clara. Así, yo he oído calificar mi *Historia de España y de la civilización española* como una obra de filosofía histórica (aunque es lisa y llanamente narrativa), tan sólo porque contiene, al lado de los capítulos usuales de historia política, otros de lo que se ha llamado *Kulturgeschichte* o historia interna.

Este error, frecuentísimo, significa, no ya una vacilación en el concepto de la Filosofía de la Historia —vacilación también la hay, y ya la estudiaremos—, sino una desorientación absoluta, sobre la cual no cabe fundar ningún razonamiento, ni aun la posibilidad de entenderse con quienes lo sustentan, puesto que ellos, usando el mismo nombre que nosotros, designan en realidad una cosa muy distinta. Empecemos, pues, por rechazar ese error, procurando que desaparezca de la mentalidad del gran público. Un libro cualquiera de historia, si es puramente

narrativo, si se limita a consignar hechos, aunque abrace la totalidad de las esferas de vida de un pueblo, incluso la historia de su pensamiento en los diversos órdenes de las ciencias y de las cuestiones humanas, no es un libro de Filosofía de la Historia. Puede escribirlo un historiador que no crea en la posibilidad de esa ciencia, o que la considere ajena a su misión profesional, y con ello no hará traición a sus ideas en este respecto.

Tan difundido como ese error, quizá más todavía, hay otro de más difícil desarraigo y de más graves consecuencias, por lo mismo que, aparentemente, se aproxima al campo propio de la Filosofía, en vez de estar fuera de él a primera vista. Es el error que califica con aquel título toda generalización de hechos históricos. Para quienes lo sustentan, todo lo que salga de una narración individual de hechos concretos, para trazar líneas generales —los carácteres de una institución en una época determinada, la corriente dominante y central de una serie de acontecimientos, la nota distintiva de un pueblo en su historia, la trayectoria y orientación dominante de un orden de ideas— es ya Filosofía de la Historia. Pero como, a no ser en trabajos de erudición muy monográfica y concreta, todo historiador necesita generalizar (sin salir de su

propio material de hechos), se deduce que con aquel criterio apenas habría libro de Historia que no fuese filosófico. Un manual que resuma en grandes cuadros de conjunto, en grandes «síntesis», como suele decirse equivocadamente, los hechos de un período, de una edad o de un pueblo; unas conferencias de vulgarización que condensen los grandes resultados de las investigaciones de pormenor, serían Filosofía de la Historia, cuando rigurosamente no exceden, por lo general, del campo narrativo, es decir, puramente histórico. Así, las célebres lecciones de *Historia de la civilización en Europa*, de Guizot, no tienen en manera alguna aquel carácter, aunque su envoltura elocuente, las consideraciones y juicios que a menudo se encuentran en ellas y que no suelen salir del terreno propiamente histórico, y el criterio laxo y fácil de los contemporáneos, para quienes todo aquello sonaba como novedad (y tenían razón), hicieran que muchos las calificasen de filosóficas. En términos generales se puede afirmar, por el contrario, que toda generalización de hechos, mientras no pase de generalización y por muy abstracta que sea, no es Filosofía. Lo que de ella resulta son siempre hechos, muy generales, muy comprensivos, pero hechos al fin; las mismas «leyes» de éstos, o sea la

línea de su dirección dominante en un período más o menos largo, son hechos también, aunque abstraídos; dicen el camino y la orientación de sucesos individuales; pero no los *explica filosóficamente*, o, para precisar mejor el concepto, *metafísicamente*.

Acabo de enunciar una cualidad esencial, a mi juicio, de la Filosofía de la Historia; pero conviene definirla para evitar confusiones. Toda *explicación* de los hechos, no es explicación filosófica. Desde luego, no lo es la de sus causas, inmediatas o mediatas, *históricas*, es decir, la determinación de su por qué temporal, de sus precedentes, de sus motivos de aparición y ejecución, de su necesidad en un momento dado. Nadie diría que es filosófica la explicación del fracaso de la Armada Invencible, que está toda ella en hechos bien concretos y de lo más histórico del mundo; y, sin embargo, otras muchas explicaciones análogas de hechos humanos más o menos importantes y llenos de consecuencias que ese, se reputan todavía, con manifiesta equivocación, como filosóficas. La explicación de la cultura y del genio griegos como una consecuencia de los precedentes orientales, de las influencias recibidas y del medio geográfico en que vivió aquel pueblo, no lo es tampoco. Se mueve toda ella dentro de causas tempora-

les y en terreno puramente histórico, por muy vasta y general que sea su comprensión de innumerables hechos concretos.

Para que la explicación tome el carácter de filosófica, es preciso que considere causas no temporales, sino permanentes, y encaje los hechos dentro de una impulsión y una causalidad metafísicas, por fuera del campo de la Historia. No en balde la ciencia que consideramos se llama Filosofía de la Historia (de la historia humana, claro es), lo cual quiere decir que es una ciencia *filosófica* y debe ser tratada según su naturaleza, no a la manera histórica. La oposición que algunas escuelas de pensadores han hecho resaltar entre la Filosofía de la Historia y la Historia de la Filosofía, marca bien el carácter distintivo de cada una de estas ciencias, no obstante ser iguales los términos que en ellas juegan. La diferente posición relativa de ambos en cada caso, señala perfectamente su oposición.

Preciso es, pues, que abandonemos todo concepto equívoco de la ciencia a que se refieren estas reflexiones, para colocarnos en el terreno que propiamente le corresponde. Puestos ya en él, la discusión de los problemas que le son propios se presenta desembarazada, porque sabemos ya el valor de las pala-

bras que empleamos y no nos exponemos a discurrir indefinidamente, sin entendernos, sobre cosas que no tienen de común más que el nombre que queremos darle, pero que sólo conviene a una de ellas.

Entendidos ya sobre este punto, cabe plantear la primera cuestión de la Filosofía de la Historia, que es, precisamente, la que se ha discutido más en nuestros días, a saber, la de la posibilidad de esta ciencia. En todo caso, sería lo primero que hubiésemos de discutir y de resolver; porque, ¿á qué conduciría trazar fantásticamente los principios de una ciencia carente de realidad, es decir, imposible? Tan sólo a producir una labor inútil, y más que inútil, perniciosa, por las falsas ideas que esparciría entre los hombres.

Antes de analizar esa cuestión y de dar sobre ella, si fuese preciso, opinión propia, conviene separarla de otra que a menudo se ha juntado con ella, prejuzgándola con su solución. En efecto: una cosa es preguntar la posibilidad de una Filosofía de la Historia, sea cual fuere el campo científico en que se establezca, y otra averiguar si los historiadores son, como tales historiadores, capaces de crearla, y aun si les importa o debe preocuparles su existencia. La distinción entre ambas cuestiones es tanto más nece-

saria, cuanto que muchos tratadistas han planteado tan sólo la segunda de ellas y han pretendido, con su resolución, resolver también la primera y fundamental. En realidad, aquélla, tal como vulgarmente se propone, no tiene razón de ser. Si la Filosofía de la Historia, caso de ser posible, es una ciencia filosófica y no histórica, resulta claro que a quien corresponde formarla y esclarecerla es a los filósofos y no a los historiadores. Lícito y explicable es en éstos, en cuanto historiadores, el declararse incompetentes y eludir el empleo de sus fuerzas en averiguación de un aspecto de la historia humana que no es el suyo y que les restaría tiempo y atención necesarios para lo propio. Por eso es un terreno fuerte el de quienes, a título de historiadores, rehusan ocuparse del problema aquél y aun creen pernicioso que se mezcle con los peculiares de la Historia misma, ya basen su opinión en el supuesto de que la índole de los conocimientos históricos no lo permiten fundamentalmente, ya en el de que no autoriza a tanto el estado actual de la ciencia histórica (1). Pero nótese

(1) Una exposición del estado actual de esta cuestión a que ahora me refiero, se halla en mi libro *Cuestiones modernas de Historia* (Madrid, 1914). Introducción y cap. III.

que la mayoría de los que así opinan conceden que *fuera* de la Historia, en el campo propio de otras ciencias, el problema es legítimo y cabe plantearlo y estudiarlo. No será el historiador profesional quien lo estudie, si es que no quiere traspasar su propia esfera; pero podrá aprovechar los resultados de la investigación que otros realicen.

Claro es que esto no veda a ningún historiador que se ocupe de Filosofía de la Historia, como se puede ocupar de Astronomía o de otra ciencia, ni podrá negarse que, por lo mismo que es historiador, su preparación para estudiar el problema es la más adecuada para penetrarlo hondamente en uno de sus aspectos (1). Lo natural es, por el contrario, que sea a los historiadores a quienes preocupe ese problema, porque la visión constante del material histórico les

(1) Una de las debilidades científicas de muchos de los filósofos de la Historia que llamaríamos clásicos—y aun de no pocos modernos—está precisamente en que han sido o son *poco historiadores,* que no ven el problema en su proyección histórica esencial, y dejan de cumplir aquella exigencia que Dilthey *(Einleitung in die Geisteswissenschaften)* formula diciendo: «El pensador que toma como objeto el mundo histórico, debe estar en estrecha relación con el material inmediato de la Historia y dominar enteramente su método.»

ha de sugerir a cada momento el ansia de una explicación que trascienda de los hechos mismos, y en todo caso, su condición de hombres inteligentes les llevaría á ello, aunque no se atreviesen a abordar la resolución. Ni hay tampoco, en las afirmaciones que preceden respecto de la independencia entre la esfera científica de la Historia y la de la Filosofía de ésta, negación alguna del nexo íntimo que las liga, y en virtud del cual no sólo el filósofo necesita dominar el material histórico, según ya se ha dicho, sino que el historiador hallará en la Filosofía, aunque él no la construya, una fuerza de orientación para el manejo de aquel material.

De otro orden distinto es oponer la objeción respecto de la Filosofía de la Historia, a los mismos filósofos, fundándose en el estado actual de nuestro saber de la historia humana. Semejante objeción —diferente de la que supone oponer ese argumento tan sólo en lo que afecta á la legitimidad de construír los «historiadores» una Filosofía de la Historia—se basa en la afirmación de la estrecha dependencia en que afirmamos se hallan ambos términos. Kohler lo ha dicho de una manera terminante, con referencia á la Filosofía del Derecho: «Sin Historia universal del Derecho es tan imposible una verdadera

Filosofía jurídica, como sin Historia universal una Filosofía de la humanidad, y sin Lingüística una Filosofía del lenguaje.» Niega esto, pues, la posibilidad de la Filosofía de la Historia para todos, aunque solamente mientras no se cumpla la condición fundamental de ser conocidos previamente los hechos con toda la amplitud necesaria para poder filosofar acerca de ellos; y para mí, ésta es la más fuerte objeción que cabe oponer á la posibilidad *actual* de una Filosofía de la Historia.

Efectivamente. Sólo por la fuerza de la costumbre y por la sujestión que producen los libros (es decir, las doctrinas hechas, las exposiciones sistemáticas, que dan la engañosa apariencia de algo terminado y perfecto), decimos y aun creemos que nos es conocida la Historia de la humanidad. Lo cierto es que, con ser muy considerables en número nuestras noticias históricas, haber aumentado tantísimo de un siglo a esta parte y haberse perfeccionado en sus condiciones de certeza y de profundidad, aún nos queda mucho por saber, aún hay muchas lagunas, muchos puntos oscuros, muchos datos y generalizaciones en crisis, y que sobre una base tan imperfecta, cualquier construcción filosófica será endeble y zozobrará al menor empuje. Si no poseemos comple-

tamente ni con seguridad los hechos, ¿cómo podremos fundar sobre ellos nada estable y seguro?

A la fuerza grandísima que tiene este argumento débese el resultado más útil y fecundo que la crítica moderna ha producido en la discusión del problema que nos ocupa. Amparada en aquél ha ido demostrando la inconsistencia de los sistemas de Filosofía de la Historia que anticipadamente, apriorísticamente, se habían apresurado a construír algunos escritores, de los cuales no pocos merecen el calificativo de grandes. Ese fracaso era merecido, como merecida es la sonrisa con que hoy acogemos, verbigracia, aquel infantil empeño de encajar la Historia humana en períodos o edades de desarrollo que cerraban el porvenir y limitaban la eternidad de la vida o la llevaban, prontamente, a un estado de reposo y equilibrio en que terminaba su proceso.

Al hacer tabla rasa de todo lo que de inflexible y dogmático tenían esos sistemas, la crítica de los historiadores profesionales ha prestado un servicio inmenso a la ciencia, desbrozando el camino para que no lo obstruyan, con su espejismo engañoso, construcciones pseudo-científicas—aunque colosales algunas de ellas—, que dificultarían la labor futura hecha paso a paso y sobre seguro. Verdad es que de re-

chazo ha producido también un escepticismo pernicioso en muchas gentes que, con la precipitación, tan natural y difícil de vencer en el espíritu humano, a sentar conclusiones definitivas y dar sentencias firmes, han confundido la ruina de las Filosofías de la Historia de tales o cuales autores, con la quiebra total de esa ciencia. Advertir al gran público del error que hay en suponer lo segundo, consecuencia obligada de lo primero, es uno de los deberes de los hombres de ciencia en la proyección social de su labor.

Volvamos, pues, al punto de partida de las consideraciones actuales. Negar la posibilidad presente de la Filosofía de la Historia porque aún no conocemos bastante la Historia humana, no es negar su posibilidad en absoluto y para siempre. La misma afirmación que es punto de arranque de la conclusión precedente, puede, no obstante lo dicho, volver a plantear de nuevo la dificultad capital. En efecto; si se probase que nos es imposible llegar a ese conocimiento previo de la Historia que ha de hacer posible una Filosofía científica de ella, o fuese verdad —como muchos opinan—que el conocimiento histórico es incapaz de cualidades científicas y aun de precisión y certeza, se haría eternamente imposible filo-

sofar acerca de él. El problema, pues, se traslada a otro terreno y obliga a discutir previamente todas esas cuestiones aludidas, que tienen—como es sabido—una copiosa literatura en nuestros días. Desde la polémica relativa al grado de generalización posible en los hechos humanos (cuyo extremo radical representa, v. gr., Xenopol, al negar toda generalización), hasta la sustracción de la Historia al campo de la ciencia de una manera fundamental y absoluta, la serie de los problemas parciales que presentan las distintas opiniones defendidas hoy por los especialistas, necesita ser abordada y resuelta, para no hallar obstáculos en la afirmación de la Filosofía de la Historia o para abandonar el ensueño de su posibilidad. Sería largo y enojoso emprender ahora este camino, que, por otra parte, ya anduve antes de ahora (1). A la conclusión que entonces dejé establecida me remito y sobre ella me apoyo, a título de doctrina personal. Puede resumirse así: «En el estado actual de conocimientos referentes a todas estas cuestiones y de la opinión de los hombres de ciencia respecto de las mismas, carecen de firmeza

(1) En el citado libro *Cuestiones modernas de Historia*, cap. III, n.º III.

bastante los argumentos empleados para negar el carácter de ciencia (la posibilidad de que lo sea) a la Historia, ya porque el concepto general de Ciencia permite hoy plantear el problema en sentido distinto del aristotélico, ya porque no es tan seguro como ordinariamente se cree que la Historia sea pura observación de hechos *individuales*, que se traduce en una narración sin generalización alguna (más ó menos abstracta; toda generalización lo es), en la cual cada hecho conserva su característica diferencial y única y sólo a título de ésta es mencionado. Para mí, particularmente, lo esencial del problema no está, sin embargo, en que el conocimiento histórico se conforme o no con la definición aristotélica de la ciencia y sea susceptible de abstracciones más o menos amplias, sino en que pueda alcanzar aquellas cualidades de verdad, certeza y evidencia que separan el conocer científico del vulgar. Si al organismo o al orden de conocimientos verdaderos, ciertos y evidentes, que tienen por objeto los hechos de la humanidad en el espacio y en el tiempo (y que reciben de ese objeto su propia unidad interna) se les quiere escatimar el dictado de científicos, la cuestión será de puro nombre. Lo que importa es que nuestro saber de los hombres y de las sociedades de-

los tiempos pasados llegue a ser—mediánte el riguroso empleo de los métodos críticos de investigación—tan seguro como el saber de los hechos naturales; aunque ni unos ni otros entreguen al observador, ni al experimentador, el total de su rico y (hoy por hoy, al menos) misterioso contenido.»

La objeción, pues, que de ser cierta haría imposible siempre, por falta de base, filosofar sobre la historia humana, no tiene fuerza científica para oponer una barrera infranqueable a la aspiración filosófica, pero sirve de un modo eficacísimo para templar impaciencias y evitar precipitaciones en la resolución del problema capital, mostrando el enlace de éste con muchas cuestiones importantes que aún se discuten, revelando su complejidad y haciendo que, incluso sobre la base fortísima de una convicción personal arraigada en el sentido de la resolución favorable, mantengamos aquella juiciosa reserva propia del espíritu verdaderamente científico, que previene contra la posibilidad de los errores propios y nos hace respetuosos frente a las opiniones ajenas. Todo lo que sea huír de la sospechosa reducción del problema a términos sencillos y fáciles—que sólo se consiguen subjetivamente, despojándolo de muchos elementos integrantes de su complejidad y que capri-

chosamente calificamos de accidentales—y pertrecharnos de la mayor suma de pruebas en favor de nuestra opinión, aquilatándola y robusteciéndola con todo género de contrastes e investigaciones, se convertirá en garantía de nuestra conclusión definitiva y de las construcciones doctrinales que sobre ella elevemos. Con ese propósito he ido exponiendo y examinando las principales objeciones que se oponen a la Filosofía de la Historia y los errores o confusiones de concepto que llevan a campo distinto y propicio a confusiones, la acepción del nombre mismo de la cosa.

*
* *

Sobre todas estas reservas flota, sin embargo, un hecho que aun los más decididos contradictores de la Filosofía de la Historia han de reconocer, no sólo como real, sino como importante y significativo. Ese hecho es la persistencia en el espíritu humano—en todo hombre que piensa algo sobre el mundo y la vida—de los interrogantes fundamentales en el problema propio de aquella filosofía.

Cierto es que frente a la inmensidad probable de la historia futura y la pequeñez de la recorrida hasta hoy, que no hace muchos meses recordaba con buen

sentido el profesor Sloane (1), la persistencia en la humanidad, o en grandes masas de ella, de una idea, de una preocupación ideal, de un anhelo, no siempre significa que sean esenciales a nuestra naturaleza, dado que bien pueden ser supervivencias, vibraciones reflejadas de estados de pensamiento primitivos no modificados aún, y de los que, en suma, estamos (en aquella relatividad de tiempo recordada) cronológicamente muy próximos. Por esa razón no es siempre argumento favorable a la verdad o a la necesidad de una idea o de una creencia, el de que durante muchos siglos hasta hoy, un número más o menos considerable de hombres la haya mantenido y la considere fundamental. El futuro pudiera desmentirnos en absoluto. Pero si advertimos que una idea o una preocupación ideal determinada existe en la humanidad entera, y se aviva más en los espíritus cuanto mayor es su cultura—al revés de otros estados espirituales que reposan sobre una base principalmente sentimental y arraigan sobre todo en las masas incultas o de cultura incipiente—, tendremos

(1) *The Vision and Substance of History*. Adress delivered at Buffalo, Dec. 27, 1911. Publicado en *The Amer. hist. Rev*. Enero, 1912.

una presunción fortísima en favor de su necesidad esencial para nosotros. Así ocurre con el problema propio de la Filosofía de la Historia. Con clara conciencia de lo que significan, de la clasificación que les corresponde en la enciclopedia de las ciencias, o sin sospechar lo más mínimo la relación que con ésta tienen, muchedumbre de hombres, hoy como en los primeros tiempos de la civilización, formula preguntas que corresponden a las cuestiones fundamentales de aquella ciencia; y cada uno de los que componen esa muchedumbre, contesta a ellas desde el punto de vista de una religión, de un sistema filosófico o simplemente de un estado vulgar de cultura que en él se refleja o en cuyo ambiente se ha educado.

Cierto es que muchos hombres pasan por la vida sin haber tenido un momento de intimidad espiritual en que esas preguntas fulguraran ante su conciencia, porque los agobios de la lucha material diaria los esclavizaron, sin dejarles resquicio de atención para otras cuestiones. No menos cierto es que entre los que han roto esa esclavitud, y aun entre los que se mueven ordinariamente en un medio intelectual, aquellas preguntas pasan a menudo como chispazos rapidísimos, que se extinguen pronto o no adquieren el grado de importancia que hace de una idea, de

una cuestión, preocupaciones fundamentales del pensar. Durante mucho tiempo ha habido, por razones doctrinales emanadas del predominio de ciertos sistemas filosóficos (aunque algunos negasen la Filosofía), despreocupación, frialdad respecto de aquellas preguntas, en gran número de gentes. Aunque se ha operado una reacción en este sentido, todavía son muchos los que no sienten de un modo firme la comezón de tales cuestiones; pero eso ya depende de causas generales ligadas a la condición de nuestra vida moderna. La agitación febril moderna, la superficialidad y exteriorismo en que se mueve la mayoría, hacen que los momentos de intimidad, de contemplación serena y honda del espíritu consigo mismo, de examen de conciencia referido a la vida toda de cada cual, sean difíciles y raros. Distraídos con el espectáculo de afuera, no solemos mirar adentro ni escuchar las ansias de nuestra alma, y pasamos por la vida, muy a menudo, ignorantes de las curiosidades elevadas que duermen en el fondo de nosotros mismos. A veces, en momentos de rápida soledad y coloquio interno, se nos aparecen de pronto; pero el esfuerzo intelectual que requieren para ser apreciadas, el tiempo que pedirían para ser atendidas, nos asustan, y preferimos ahogarlas y hacer

como que las ignoramos, hasta que en otro momento de angustia y de duda, de desaliento y pesimismo, en que el espíritu no halla asidero más que en sí propio, vuelven a brillar, pero sin la esperanza de que tendremos espacio y sosiego para considerarlas como merecen y buscar serenamente su respuesta.

Semejante estado de inatención al problema, no basta, pues, para negar que existe, antes bien, afirma que está bien presente ante nosotros y que cuando queremos oír su voz, ésta suena de manera clarísima; y eso basta para guiarnos en las presentes consideraciones.

Llega el historiador a conocer, o a creer que conoce, los principales hechos de la historia humana; describe el origen, esplendor y decadencia de los grandes imperios; fija el proceso de la civilización, sus distintas etapas, el movimiento oscilante y a veces contradictorio de su caminar, los entronques y aprovechamientos que de la labor de unos pueblos hacen otros, el resultado que en los tiempos modernos se ha conseguido, la trayectoria o ley de desarrollo y orientación de las instituciones fundamentales y de las aspiraciones que consideramos de más importancia, y todavía después de esto quedan aquellas preguntas inquietantes en que está todo el pro-

grama de la Filosofía de la Historia: ¿Adónde va la Humanidad? ¿Hay para ella un fin de que no tiene conciencia todavía, pero hacia el que marcha la corriente central de su historia? ¿Le impulsa hacia ese fin algo que está fuera de ella misma? ¿Qué significado, qué valor tiene su vivir dentro de la realidad toda del proceso universal? ¿Está entregada al azar, ó lleva una orientación? Y si la hay, ¿cabe deducirla o adivinarla a través de lo que de sus hechos conocemos? ¿Existe en sus mismas condiciones de vida algún factor que dé la piedra angular de la Historia? Y en función de todo eso, ¿qué estado es el que marca o marcará el esplendor de esa Historia, la situación culminante y más conforme con los fines del Universo? ¿Es posible el señalamiento para lo futuro de una trayectoria fundamental de la humanidad, o la Filosofía de la Historia no debe traspasar el momento presente?

Clarísimo ha de ser, para todo el que considere esta serie de cuestiones que sugiere la contemplación honda de la Historia, la jerarquía real y lógica que entre ellas existe. No están todas en el mismo plano; no son todas de igual alcance, y si permitís usar una frase vulgar e inexacta, pero que refleja bien lo que pensaría un profano (es decir, la mayoría de los hom-

bres), no son todas igualmente *filosóficas,* sino que unas lo son *más* y otras *menos*. Esta cuestión de importancia relativa y de jerarquía, tiene un valor más grande del que a primera vista pudiera presumirse, porque de estimarla justa y acertada, nos lleva en seguida a considerar si los profesionales, los escritores que se han planteado científicamente el problema de la Filosofía de la Historia, lo han visto en su totalidad o se han limitado al estudio de alguna o algunas de las cuestiones que lo integran, quizá de las que podríamos llamar secundarias frente a las que definen el objeto central de aquella ciencia; y todavía más, si no es que, en rigor, creyendo plantear el problema que les preocupaba, no se han detenido, con error de perspectiva, en aspectos muy generales, muy comprensivos, de la Historia, pero sin salir de ella, sin elevarse a su visión trascendente, sin alcanzar el verdadero campo filosófico a que aspiraban.

No estoy lejos de pensar que así ha sido las más de las veces, por lo menos en aquellos grandes sistemas que han querido dar una resolución fundamental del problema de la Filosofía de la Historia. No aludo con esto a la observación —repetidamente hecha por los críticos y por los más recientes exposito-

res de la materia—de que la mayoría de esos sistemas, si no todos, perdiendo de vista la complejidad de la cosa, han dado una explicación simplista de la Historia humana, en lo que estriba, o su fracaso, o su insuficiencia; me refiero a que, aparte la mayor o menor comprensión del problema a que llegaron, cabe preguntarse si esos sistemas abordan el problema *verdadero* de la Filosofía de la Historia, del cual penden otra porción de problemas a título de consecuencias, o por el contrario, no han pasado de uno de estos últimos, considerándolo, con error, como el eje o quicio de la Ciencia, dentro del cual se explican todos los demás.

Que esto es claro en Montesquieu, en Rousseau, mucho más en Voltaire y en otros autores de análoga posición científica respecto de la Filosofía de la Historia —que no acometieron de frente y mirando de un modo principal a su resolución—, nadie lo discutirá. Pero aun en los grandes maestros de esta disciplina, es lícita la duda y hasta la contestación negativa. ¿Se puede decir que Herder, no obstante la agudeza con que subordinó a su punto de vista más general cuestiones secundarias que casi fueron la única preocupación de sus antecesores en el siglo, plantea realmente, con su cuestión de los factores y

el resultado de la Historia humana, el verdadero problema fundamental de la Filosofía de esa Historia? ¿Lo planteó acaso Kant con su explicación del proceso regular de la humanidad, de la resolución del conflicto entre la libertad individual y el interés general mediante el Estado? ¿No cabe todavía, después de esto (y aunque aceptemos la resolución kantiana), formular preguntas respecto del problema metafísico del plan de la Historia en todo lo que no es choque de libertades individuales entre sí, es decir, respecto de cuestiones más generales y comprensivas, al lado de las cuales aquélla parece subordinada y demasiado concreta? Y a pesar de la grandiosidad incontestable de la concepción hegeliana, ¿no nos queda acaso la impresión de que, en el fondo, rebaja el problema, lo reduce y lo sustrae a una más alta visualidad de él, dentro de la cual el desarrollo de la conciencia moral de la libertad y la función del Estado resultan subordinados? La apreciación del modo de desarrollo de la Historia y su consideración unitaria, bajo una norma ética, no obstante su punto de vista metafísico, está demasiado cerca todavía de una visión de conjunto del proceso histórico en algo muy concreto que deja flotar por encima un problema más hondo y más vasto. Todavía más claro es esto en

Comte y sus discípulos, en Marx y los suyos, el fondo de cuyas Filosofías de la Historia es un puro análisis de los factores que producen los hechos humanos y que sólo explican secundariamente la Historia. Aun en los más agudos y comprensivos de esos sistemas, el pensamiento no descansa satisfecho, como quien ha dado con la clave principal del problema; sino que, sin desconocer el valor de todas aquellas investigaciones y la viva luz que arrojan sobre los movimientos humanos, siente que algo falta, que hay algo más alto incontestado y que respondería mejor, si tuviese respuesta, a la aspiración *filosófica* propiamente dicha.

Creo lícito, científicamente, ese descontentamiento de nuestro espíritu, aun frente a los más profundos y minuciosos análisis del proceso humano. Creo también que no puede limitarse el problema total de la Filosofía de la Historia humana a las dos preguntas, que ya Herder formuló, sobre el valor de aquella Historia y las condiciones de su proceso, pues aunque en la estimación de esta última haya habido atisbos del problema último y fundamental, pronto caen los sistemas en un puro análisis de condiciones y en una generalización de hechos históricos que queda por debajo de aquél.

Todo lo que no pase de ser explicación de hechos humanos por otros hechos de igual naturaleza (todo lo «generales» y «fundamentales» que se quiera, pero esto no les varía su cualidad), no pasa de ser historia; y así, lo que se ha llamado por alguna escuela la «Anatomía» y la «Fisiología» (o la «psicología», en otro punto de vista) del hacer humano, no es Filosofía de la Historia (1).



Ahora bien. ¿Tiene realidad esa aspiración nuestra a una aplicación trascendente, a un problema más alto que todos los planteados científicamente

(1) Por no pasar de aquel limitado punto de vista los que han pretendido construír doctrinas o sistemas de Filosofía de la Historia, es por lo que se ha podido plantear y discutir la cuestión de la predicción de la Historia futura. A la manera concreta como ésta se ha concebido y se ha pretendido afirmar (la humanidad *hará* en lo por venir tales o cuales cosas, recorrerá tales grados o esferas de civilización o de desarrollo), ni tiene realidad ni puede incluirse en el campo de la Filosofía de la Historia. Por eso tiene razón Meyer (en su *Historia de la Antigüedad*), al considerar ese punto de vista, en decir que tal predicción es imposible, puesto que en aquello a que se suele referir, el elemento *individual* (contingente) domina y escapa a toda previsión, y en afirmar—siempre en ese sentido—que la historia sólo permite comprobar y no fijar para el porvenir.

hasta ahora en la llamada Filosofía de la Historia, o es un puro anhelo del espíritu, que jamás ha de ser satisfecho?

No creo que podemos dar hoy una contestación científica a esta pregunta; pero quiero hacer notar que, en todo caso, nuestra impotencia actual o permanente para resolver un problema ideal, no anula este problema en el espíritu, que sigue formulándoselo como aspiración irreprimible y siempre esperanzada de hallar respuesta.

Y en fin, todavía debemos considerar—para que el planteamiento lógico del problema no nos deje ningún resquicio de zozobra—que las preguntas en que expresamos el contenido fundamental de la Filosofía de la Historia, ni prejuzgan, por el hecho de formularse, su contestación afirmativa, ni es ésta condición ineludible para su existencia. Aunque la respuesta a todas ellas hubiese de ser negativa, seguirían siendo problemas, interrogantes ideales para nuestro espíritu, mientras tanto que esa respuesta no se presentase a nosotros con caracteres científicos indiscutibles; y aun entonces no constituiría menos la materia propia de una Filosofía de la Historia, tan real y constituída como si contestase afirmativamente a esos interrogantes, que en el fondo lle-

van, para la mayoría de los hombres, un latente deseo de explicarse de un modo racional, ordenado, subordinado a planes generales del Universo entero, la vida de la humanidad.

Por eso, la necesidad esencial de la Filosofía de la Historia no depende, ni de una resolución especial de sus cuestiones, ni de la posibilidad actual de hallar esa resolución. Nace, principalmente, de la presencia del problema mismo en nuestra mente y del hecho comprobado de que la más alta expresión de lo que llamamos progreso, referido a nuestra Historia, consiste en hacer a la humanidad consciente del sentido ideal de sus propios hechos, de lo que hace sin darse cuenta de su valor y significación, y precisamente para poder dirigir su vida mediante esa conciencia, de un modo cada vez más reflexivo, con una visión más clara del porqué y para qué vive y se agita. El ayudar, mediante la preocupación del problema, a que éste sea estudiado y se resuelva algún día (el que fuere), es más racional y humano que cerrarle el camino con una negativa apriorística de su posibilidad o con un desvío de la atención que le debemos.

II

TEORÍA DE LA CIVILIZACIÓN

Desbrozado el camino de nuestro estudio en lo que afecta al problema fundamental de la Filosofía de la Historia, debemos estudiar ahora qué resultados se han obtenido en la investigación de los problemas abordados a título de filosóficos por los especialistas, y qué es lo que en este orden, rigurosamente, cabe acometer y conseguir.

Recordemos que, propiamente, todos los sistemas de Filosofía de la Historia, todas las explicaciones de ésta que han bautizado los escritores con el nombre de aquella ciencia, no traspasan realmente el campo histórico sino en momentos pasajeros de la investigación, o en construcciones más bien teológicas, cuyo punto de vista no es el que aquí hemos de considerar. Pero si esos sistemas no han logrado realmente fundar la ciencia que se proponían, en cambio han servido, en buena parte, para ahondar la comprensión de la Historia propiamente dicha, para extender la visión de ella y para ir revelando

todo el contenido del llamado «material histórico» y determinando los factores que juegan de un modo más o menos decisivo, durante ciertos períodos o épocas, o en todos ellos, en el proceso del hacer humano. Con todas las exageraciones que en la mayoría se encuentran y que en algunos son singularmente notables, descartada la pretensión unilateral que perjudica a casi todos y trayéndolos a la propia esfera histórica en que la parte de investigación aprovechable que contienen se desarrolla, no cabe negar que han prestado servicios importantes a la Ciencia, ensanchando sus horizontes y acusando la complejidad de la obra humana que cada cual de ellos estudia en un aspecto, a menudo real y antes desconocido. El efecto positivo de todas esas tentativas y estudios se advierte considerando la enorme distancia que hay entre el modo de concebir y de escribir la historia de los pueblos hace algunos siglos y hoy día, y aun podría decirse entre los historiógrafos del XVII y los de fines del XIX.

Los metodólogos, adelantándose teóricamente a los historiógrafos (1); éstos, procurando cumplir las

(1) No sucedió siempre así. El estudio del cambio que se fué produciendo, en cuanto a la apreciación del contenido

exigencias de aquéllos y aprovechando las sugestiones de los «filósofos» de la Historia, o a veces levantando sistemas que aplicaban en son de ejemplo—verbigracia Taine—, han preparado el camino a la moderna comprensión de la historia humana, cada vez más amplia y profunda; y esta labor, que nos permite evocar el pasado de la humanidad de una manera cada vez mas vívida, con mayor penetración de todo lo que significó realmente, es un terreno firme en el cual cabe hallar contestación a varias de las preguntas que nuestro espíritu formula al contemplar ese pasado o meditar sobre él. Caminando sobre ese terreno con la debida prudencia y con todo el rigor crítico necesario para no dejarse llevar de fantasías (aunque no tengan pretensión «filosófica»), podemos unas veces encontrar conclusiones de verdadero valor científico; otras, hipótesis que servirán, a guisa de andamiaje, para investigaciones futuras; y como esto es lo positivo, lo seguro, lo único que se nos ofrece para una buena parte de

y al concepto de la historia, en los historiadores mismos, no se halla tan avanzado como el que se ha hecho con relación a los metodólogos; pero no es menos interesante y reserva muchas sorpresas, principalmente desde el siglo XVIII.

las aplicaciones políticas y morales que del conocimiento histórico nos interesa sacar, vengamos a ello, en vez de despreciarlo por el señuelo de una más alta explicación que, aun siendo posible, no excluye aquel estudio ni lo inutiliza.

Dentro de los fines terrenos, humanos, perceptibles para nosotros (aquellos que son motivo de nuestras preocupaciones y de nuestros juicios), así como en nuestro legítimo afán de comprender más y más el modo cómo en cada momento los pueblos tienen conciencia de la obra que les corresponde cumplir, plantean los problemas que les son propios y los resuelven, lo que inmediatamente nos importa es el estudio de aquellos elementos históricos que pueden darnos esos conocimientos y fundamentar nuestras conclusiones; porque, en fin de todo, lo que de la historiografía trasciende a la masa de la humanidad y lo que le interesa principalmente, es la estimación crítica que de aquélla resulta para la obra de cada tiempo y de cada sujeto histórico, y la consideración en conjunto del movimiento humano relativamente a las necesidades de bienestar, de perfeccionamiento, de «progreso», como se suele decir, aunque con error, puesto que así se atribuye a la palabra un sentido que la hace sinónima de «mejora»

Claro que semejante punto de vista es muy subjetivo y variable, puesto que, según él, cada tiempo juzga los pasados conforme a su criterio social y moral, y ese criterio no es siempre el mismo; pero no tenemos otro, ni sería posible que lo tuviéramos, y así hay que someterse a la manera como se nos plantea la cuestión y despierta nuestro interés. Si queremos cada día averiguar con mayor precisión y amplitud la historia, no es por el simple placer estético de saber cosas (oír o leer relatos, como los niños leen y escuchan cuentos), sino para explicarnos por qué los hombres procedieron de tal o cual modo, aquilatar su responsabilidad y formular nuestro juicio sobre su conducta. Tengamos o no conciencia de ese deseo, él es la fuerza inicial de nuestra curiosidad histórica, ya para la justificación del agregado nacional o político a que pertenecemos, ya para la crítica de los otros; y el sedimento de apreciación que esos juicios van dejando en nuestro espíritu, es un factor determinante de nuestra conducta en la propia esfera de acción y relativamente a los demás. En una esfera más amplia y desinteresada, más por encima de las limitaciones nacionales, nos interesa igualmente saber qué camino lleva hecho la humanidad en lo que suponemos trayectoria hacia

un estado cada vez más perfecto, qué grado de ventajas, en suma, hemos adquirido hasta la hora presente, y cuáles son los medios más seguros que la misma Historia parece consagrar con su experiencia para afianzarlas y aumentarlas. Y lo que en el terreno de la apreciación concreta de cada pueblo llega a ser lucha de influencias y de intereses nacionales, en este otro es lucha de concepciones generales de vida, de sistemas de organización, de predominio de tales o cuales factores que, robustecida su argumentación especulativa por la experiencia histórica que pretenden haber hallado, alegan títulos para dirigir y dominar el conjunto.

Ese interés *práctico* que los hombres deducen de la investigación histórica, añade a ésta un valor nuevo sobre el que le corresponde en la pura esfera especulativa, y es uno de los motivos que fundamentan su estudio ante quienes lo combaten en nombre de un utilitarismo vulgar, eternamente discutido y renaciente.

La investigación que aquí nos hemos propuesto abraza los dos puntos de vista referidos, respondiendo a la sugestión del tema hecha por el doctor Odell Lovett, presidente del Instituto Rice, para estas solemnes fiestas inaugurales. En primer lugar, trata-

remos del problema general de la historia humana, y luego haremos un estudio particular de la acción de España en América.

*
* *

El problema general de la historia humana es, desde el punto de vista en que aquí nos colocamos, el problema de su «civilización», o como también se dice, de su «progreso».

¿La humanidad se civiliza de un modo continuo e indefinido? ¿La civilización es una cosa estable, transmisible y que se acrece por sucesivas aportaciones? ¿A qué grado de civilización hemos llegado, tomando en conjunto la humanidad o considerando los grupos de ella que estimamos más adelantados? Tales son las preguntas iniciales que la cuestión entraña.

¿Por qué medios se produce la civilización? ¿Cuál es, en consecuencia, la conducta que conviene seguir para afirmarla y aumentarla? Tales son las otras preguntas que inmediatamente de las primeras nos formulamos.

Y para las unas como para las otras, la contestación la buscamos, naturalmente, en la Historia, puesto que la civilización es *un hecho histórico*. Pero ese hecho se ha traducido, en nuestra inteligencia, en un

concepto; o, por mejor decir, la cualificación de civilizadas que aplicamos a ciertas acciones, a ciertas maneras de vivir y conducirse los hombres en sociedad (a diferencia de otras a las que no aplicamos ese adjetivo), depende de un criterio ideal, de clasificación: es decir, del concepto de «civilización» que tenemos. De aquí que, propiamente, la primera cuestión que necesitamos considerar y resolver es la de la exacta inteligencia de la palabra con que nombramos aquellas acciones y formas de conducta, o en otros términos, lo que ante todo se nos impone, es contestar a esta pregunta: «¿Qué es la civilización?»

Atendiendo al común sentir, a esa acepción general, pero vaga, que las palabras tienen para todos los hombres y que permite su uso en la conversación y aun en los libros, sin que cada vez que se pronuncian o se escriben sea necesario explicarlas, parece la respuesta cosa llana y fácil; y sin embargo, como también ocurre con esas palabras en cuanto se quiere precisar su sentido, éste, no sólo varía de unos hombres a otros —singularmente en los profesionales, en los especialistas—, sino que ofrece interpretaciones contradictorias muy a menudo.

Un rápido examen de los principales grupos de acepciones de la palabra «civilización», nos permitirá

hacernos cargo de esta dificultad con que desde luego se tropieza.

Descartemos aquel significado usual en la historiografía moderna y ya preludiado en el siglo XVIII (1), en virtud del que historia de la civilización *(Kulturgeschichte)* se opone a «historia política», o en que, también, se hace aquélla sinónima de historia *interna* de los pueblos en oposición a la *externa,* comprensiva sólo de los hechos políticos, mejor dicho, de *una parte* de los hechos políticos, los más superficiales y pasajeros (2). Esta oposición es ilógica, porque no responde a una realidad. La historia humana no se ha producido así, partida en dos esferas igualmente substantivas y que se pueden separar; y por otra parte, no cabe sostener que muchos (quizá ninguno) de los hechos de la estricta (?) historia política, sean extraños o indiferentes para la civilización; v. gr., la guerra. Pero aun cuando resolvamos esa ilógica oposición en una unidad superior, siempre tendríamos, cerrándonos el camino, este doble hecho: que entre las definiciones de «civilización», dadas con preten-

(1) Un estudio especial de este asunto puede hallarse en mi libro *La enseñanza de la Historia,* 2.ª edición.

(2) Sobre esta cuestión, véase también el libro antes citado.

siones científicas, apenas hay dos que concuerden (1), y que el criterio en virtud del cual los diferentes pueblos juzgan su civilización y la ajena, no suele ser el mismo para todos, por lo menos cuando tratan de fijar la cualidad principal y característica de aquel estado.

Un primer grupo de opiniones puede comprender aquéllas según las cuales «civilización» designa el estado general de un pueblo, a partir de un cierto grado de adelanto en su vida material e intelectual. Ese punto de partida suele fijarse en la invención y uso del hierro, en el descubrimiento de la escritura o en otro hecho análogo, antes del cual se califica a los hombres de incultos, o sea de «bárbaros» y «salvajes». Prescindamos de la inconsistencia y vacilación de ese límite, y recojamos, no más, de las opiniones referidas en este grupo, el concepto común, en virtud del que se dice: «civilización de Egipto»; «civilización de Grecia», etc., abrazando *la totalidad*

(1) Creemos innecesario transcribir aquí una lista de esas definiciones. Cualquiera puede hallarlas en los tratadistas conocidos de esta materia. Escójase, por ejemplo, para tener representantes de varias tendencias, a Guizot, Burke, Gumplowicz, Henry George, Kidd, Metchnikoff, Tolstoy, etc...

de la vida de cada uno sin excluír ningún hecho, sean buenos o malos, concomitantes o no a la verdadera civilización en el sentir moderno de las cosas. Así, el historiador que expone la civilización de los griegos con este criterio, no excluye de ella la esclavitud, aunque a él le parezca injusta, ni la religión, aunque la crea falsa.

Diametralmente opuesto es el grupo de opiniones que, partiendo de un concepto dogmático (en parte ético, en parte material) de civilización, no incluyen en ella más que los hechos que consideran ajustados a ese concepto; y así, segregan de la civilización de un pueblo o de la humanidad, considerándolos como incivilizados y bárbaros, muchos hechos (no siempre los mismos) que en el punto de vista anterior se incluirían. Forman en este grupo todos los autores que estiman necesario, o cierto desarrollo en la vida material para que se califique de civilizado a un pueblo (o a un hombre), o cierta perfección en la conducta moral y en las relaciones humanas. Y claro es que el grupo, por esto mismo, se divide en infinidad de subgrupos, según el escritor juzgue que no puede incluírse en la civilización, sino que es propio de la barbarie o del salvajismo, la falta (conforme a su criterio) de justicia o de moral en tales o

cuales órdenes de la vida, o la carencia de determinada fe religiosa, o la ausencia de ciertos ideales o de éstas o las otras condiciones de educación, de voluntad, de confort, de higiene, etc., etc. Y esta diversidad de opiniones todavía se hace más compleja cuando—como ocurre a menudo—no se limitan los autores a dividir los hechos en dos categorías, sino que, extremando la nota, exigen la existencia de alguno o algunos determinados y con cierto desarrollo, para otorgar a un pueblo o a un momento de la historia la calificación de «civilizados», pretendiendo que, de faltar esos hechos, todos los demás de la vida material o espiritual, por mucha perfección que hayan alcanzado, son humanamente despreciables y no bastan para conceder el calificativo de civilizado a quien los realizó.

La mayoría de las opiniones que se pronuncian en este sentido, colocan tales hechos fundamentales o matrices en el orden moral, en el jurídico o en el intelectual; pero hay también otras para quienes el orden preferente es el de la vida material, más o menos en correspondencia con cierta organización de las relaciones sociales y de la esfera jurídica.

Un espíritu sereno, verdaderamente científico, no siente ante tal diversidad de puntos de vista la tur-

bación que las cuestiones opinables suelen producir en quienes , por carecer de criterio propio, están a merced del ajeno y fluctuando en medio de su frecuente variedad. Por el contrario, le afirma en lo que una visión clara de la realidad naturalmente debe sugerir, a saber: que la civilización es un estado de vida humana integrado por varios elementos fundamentales (desarrollo material, intelectual, moral, artístico, del carácter, antropológico, social, etcétera), todos necesarios (1) porque responden a condiciones también fundamentales de la vida humana; que su respectivo desenvolvimiento no es uniforme y paralelo, ni en la historia general de la humanidad ni en la particular de cada grupo, y que lo propio del concepto de civilización es ser un ideal de vida según el cual calificamos la de cada momento histórico, o el estado de cada orden o esfera del vivir de los pueblos. Responde, pues, a un concepto de *vida perfecta;* y en relación con él, señalamos gra-

---

(1) Un concepto muy completo (porque abraza casi todos los aspectos de la vida) es el que de la civilización expuso el Dr. Harris en el *Report* del Bureau of Education de Washington correspondiente al curso de 1897-98, al tratar de la reforma escolar en Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

dos de perfeccionamiento o de aproximación al ideal.

Ahora bien; ese ideal es para nosotros—es decir, para los pueblos europeos y los derivados de éstos en América — el ideal de la civilización europea en lo que tiene de fundamental y común a todas las naciones que en él han colaborado desde la antigüedad más remota. Y sin embargo, hay otros pueblos a quienes no podemos negar la realidad de haber llegado a estados de «gran progreso» en diferentes órdenes de la vida—por lo cual no cabe excluírlos propiamente del grupo de los civilizados—, y cuyo ideal difiere sensiblemente del nuestro en muchas cosas fundamentales. Tal ocurre con la China, v. gr.; y por mucho que el apego a nuestra manera peculiar de ver las cosas se resista a reconocerlo así, es indudable que ese hecho señala la existencia de diferentes direcciones históricas de civilización, por lo menos estas dos: la europea y la asiática. La mayor o menor probabilidad de que la primera absorba a la segunda en lo futuro, aparte de que pueda ser discutida como probabilidad de una absorción absoluta y no de una sustitución parcial en ciertos órdenes del vivir, no quita valor al hecho de que hayan existido y existan hoy esas dos

direcciones fundamentalmente distintas, y debe llevarnos a cierta cautela en punto a la calificación dogmática, inflexible, de las cosas (1).

Volviendo a la consideración de los elementos que integran la civilización, debemos observar dos cosas: la primera es que responden a los diferentes órdenes o manifestaciones de la actividad humana, y la segunda que lo que en ellos se busca no es meramente su existencia, ni aun siempre su desarrollo cuantitativo, sino su *modalidad*, cierta manera de ser que los hace aptos o ineptos para cumplir el ideal de vida a que aspiramos. Y además, debemos advertir que el espíritu no se aquieta con la consideración de que todos los referidos elementos sean propios de la naturaleza humana y a ese título importantes, sino que vuelve con una fuerza invencible a la cuestión de su jerarquía, de su relativo valor que, sin excluír a ninguno quizás, los coloca en serie, ya como reconocimiento de un hecho que está sobre la voluntad de los hombres, ya como operación previa a la adopción de una conducta que reflexivamente lleve lo

(1) Véase un curioso ejemplo de comparación entre ambas direcciones en el libro titulado *As a Chinaman saw us*, publicado en New York en 1908.

mejor de las fuerzas humanas al desarrollo o perfección del elemento estimado como preferente o tal vez como antecedente o condicionante de todos los demás.

Y es indudable que de la diferente posición que en este problema se adopte, derivan distintos criterios de política, de educación y de orientación social, así como un distinto juicio para la historia pasada y presente y para la obra realizada por la humanidad entera o por un pueblo determinado.

Obsérvese la diferencia de esta cuestión con la referente a recibir o no recibir tales o cuales hechos en el grupo de los pertenecientes a la civilización. Aquí está resuelta ya la contradicción que resultaba de las exclusiones e inclusiones que recíprocamente se destruían, puesto que se reconoce la realidad y necesidad de todos. De lo que se trata es de fijar escala o jerarquía entre los diferentes factores de la civilización. Basta comparar la posición ideal de Ruskin preconizando el arte como lo principal, con la de Marx o la de aquellos que estiman como elemento director de la vida el desarrollo económico, del cual derivan los otros, o con la de quienes afirman lo mismo del religioso, el moral, etc.

Verdaderamente, ésta es la cuestión capital que

el problema de la civilización plantea ante nosotros, porque, a la vez, da la clave para el juicio de lo pasado y lo presente y la pauta para aquel género de esfuerzos y de direcciones reflexivas con que la voluntad y la inteligencia del hombre pueden contribuír a que los hechos de su vida tomen cierto rumbo o adopten una modalidad especial. Podrá decirse, sin duda, que ésta no es propiamente una cuestión histórica, sino una cuestión *política* (en el sentido de plan de vida) o pedagógica en la más alta y extensa acepción de la palabra (1); pero no cabe negar que quienes la traten han de hallar en la historia datos numerosos para resolverla y que, recíprocamente, su resolución ha de influír forzosamente en el juicio de la historia. Cuando menos, indiferente no puede ser para nadie.

Si ha de triunfar el sentido egoísta y utilitario —en la acepción material de este calificativo—, o el ético y generoso; si la vida presente tiene su fina-

(1) Como propiamente histórica la consideran, sin embargo, algunas escuelas. Así, el marxismo, que no afirma su teoría del predominio del factor económico como una exigencia racional que *deba* cumplirse, sino como el reconocimiento de un hecho que se ha cumplido siempre y en esa efectividad histórica demuestra su esencialidad.

lidad en sí propia o ha de ser orientada hacia una finalidad posterior y ultraterrena, respecto de la cual es aquélla un simple tránsito o una preparación que no merece ser atendida en otro concepto; si el mundo ha de ser y conviene que sea en lo futuro Grecia o Cartago (dando por el momento a estos dos nombres los significados ideales que una tradición, cuya exactitud no discutimos ahora, les ha dado durante siglos), es cosa que a todos debe importarnos y en realidad nos importa, y para cuya estimación no es cosa despreciable la experiencia, que la historia nos ofrece, del resultado positivo de ambas direcciones humanas. Por esto, al lado de toda la argumentación racional que en las discusiones de aquí derivadas esgrimen educadores, políticos, teólogos, filósofos, etc., el conocimiento pleno y profundo de lo que ha sido la civilización de los diferentes pueblos inspirados en uno u otro de aquellos ideales o en una mezcla y composición mas o menos proporcionada de ellos, es base indispensable y nos conduce, desde el campo de los problemas que se agitan en el orden de pensamiento correspondiente a otras ciencias, al propio de la Historia estricta: nueva comprobación del enlace orgánico, de la dependencia íntima, de la unidad interna en que se re-

únen todos los órdenes de la realidad. Saber realmente lo que la humanidad ha hecho y los resultados efectivos de cada una de sus acciones fundamentales, sin mezclas de leyendas y de prejuicios, sin sustituciones de la verdad comprobada por supuestos precientíficos, es, pues, una exigencia que trasciende de la propia finalidad de la Historia y desborda hacia la arena candente de las más altas preocupaciones con relación al porvenir; y claro es que si respecto de muchas cosas de ese saber, un reconocimiento leal de lo que poseemos verdaderamente como digno de fe y estima arroja un balance en que las inseguridades y las lagunas son aún considerables, esta parte valiosa de argumentación no podrá tener más que un valor relativo y una aplicación limitada: y eso es lo primero que el historiador tiene derecho y deber, juntamente, de confesar y de argüír a quienes usan las armas que le son propias (y respecto de las cuales él solo tiene autoridad para emitir juicio), en provecho de cuestiones de otro orden. De ahí deriva, pues, la importancia capital, en su aspecto práctico, de una exacta, completa, científica historia de la civilización; y por eso todas las investigaciones de historiadores propiamente dichos, de sociólogos, de economistas, de pedagogos, de psicólogos, etc., respec-

to de los factores que realmente han actuado y actúan en la vida humana, de su manera de funcionar, de sus acciones y reacciones mutuas, de su jerarquía y en fin, de sus efectos, son capitales para la verdadera y honda comprensión de la historia humana, y por ello debe exigírseles el más riguroso espíritu científico en los procedimientos y en las conclusiones. Mientras no tengamos en éstas la seguridad que inspiran las verdades comprobadas, no estaremos autorizados a usarlas como base para ningún género de deducciones; y he aquí una de las cosas que conviene dejar sentadas en el proceso de nuestro estudio para responder a los que sienten impaciencia por contestaciones categóricas.



La otra cuestión que igualmente se nos ofrece como capital, es la de la continuidad y permanencia de la civilización. Sabemos ya, como fruto de la crítica moderna, que la teoría del progreso continuo es falsa; que la historia humana nos ofrece repetidos ejemplos de regresiones y decadencias, ya en un pueblo, ya en grupos numerosos de ellos (los de un continente entero). Sabemos igualmente que civilizaciones muy adelantadas han desaparecido y que

de ellas no ha habido transmisión directa a otros pueblos distintos de quienes las crearon, sino que se produjo un corte, una solución de continuidad, que durante siglos y siglos convirtió en inútil e inaprovechable para el resto de los hombres lo que parte de ellos había conseguido. Y ante esos hechos, no puede menos de ganarnos la intranquilidad en cuanto a lo futuro. ¿No será posible que se repitan retrocesos como el de la Edad Media, que abrazó a toda la humanidad entonces más civilizada? ¿No será posible que toda la obra realizada periclite, se hunda en la oscuridad, se pierda como herencia para los venideros?

No es necesario que acudamos a la interposición de cataclismos geológicos, como los que algunos inventores de novelas han explotado en fábulas sin valor científico. Ni es necesario tampoco que evoquemos el fantasma terrible de la desaparición de la humanidad toda, truncando de golpe su historia y poniendo en el espíritu que considere tal contingencia el escalofrío escéptico de la inutilidad de una lucha que no ha de traer como resultado una vida mejor, de la que alguien disfrutará en lo por venir, sino que está destinada a cortarse de pronto sin provecho para nadie. Basta suponer la posibilida de que sin

variación de condiciones climatológicas ni desaparición de porciones considerables de la corteza terrestre, aquellos hechos de no continuidad vuelvan a producirse, como se produjeron en los tiempos históricos sin que mediasen esas variaciones geográficas.

Y no podremos contestar de modo que renazca en nosotros la tranquilidad respecto del futuro o perdamos por completo toda ilusión, sin un estudio profundo de estos dos hechos históricos: el de las condiciones en que se produce normalmente la transmisión y la difusión de las civilizaciones parciales que tienen por foco un pueblo determinado, y el de la igualdad o la diferencia, a este respecto, entre las situaciones pasadas de la humanidad y la presente, para ver si acaso en ésta se dan condiciones que hacen menos posible, o imposibilitan del todo, la repetición de aquellas soluciones de continuidad y de aquellos retrocesos en grandes masas (las más importantes y aptas, aparentemente al menos), que pusieron en peligro y detuvieron durante largo plazo la obra común, obligando en gran medida a rehacerla y a caminar nuevamente por el sendero ya trillado. Y luego, como una consecuencia «práctica» (que solemos decir) de ese estudio, se nos impone también la determinación de aquellas prevenciones necesarias para

garantizar más y más la seguridad de la transmisión a las generaciones venideras.

Respecto del primer hecho, la ciencia moderna posee ya algunos conocimientos positivos derivados del estudio concreto de casos históricos, así como de la especulación y la crítica de que ha sido objeto el fenómeno de las transmisiones y difusiones con motivo del método comparado, singularmente en cuanto a la legitimidad de deducir la transmisión, sin previo examen muy detenido, del simple hecho de la coincidencia de instituciones (1). No olvidemos, sin embargo, que todavía envuelve para los historiadores no pocas dudas y oscuridades la determinación de aquel fenómeno con relación a grandes acontecimientos de la historia, cuyo examen no puede considerarse como terminado y firme en conclusiones definitivas, sino que continúa siendo objeto de teorías e investigaciones. Una doctrina general sólida (aparte las diferencias específicas de cada caso), no podrá en rigor establecerse sino después de haber realizado larga serie de estudios monográficos de otros tantos hechos

(1) Cosa análoga puede decirse de la teoría de la imitación (Tarde), que sólo con mucha cautela cabe usar. La imitación es un fenómeno de difusión.

de transmisión y difusión, en el mayor número posible; y esto requiere todavía una larga labor erudita, sin la que son siempre arriesgadas las generalizaciones.

Pero aun estimando en todo el gran valor que tienen estas averiguaciones, observemos que para nuestro propósito (es decir, para el problema que aquí estamos considerando) lo pierden en buena parte frente al que representa el segundo hecho, es decir, el de la igualdad o desigualdad de las condiciones humanas pasadas y presentes respecto de las facilidades de la transmisión de la obra civilizadora y la seguridad de su permanencia; porque si tuviéramos la certidumbre de que las condiciones actuales, sobre ser mucho más favorables que las pretéritas para producir normalmente aquel hecho, garantizan la no pérdida de las ventajas conseguidas para la gran masa de la humanidad, ya no nos importaría, desde el punto de vista práctico, que las conclusiones relativas al primer hecho fueran tranquilizadoras o no. Ahora bien; lo que conocemos respecto del pasado y lo que la observación nos dice en cuanto a lo presente, basta para afirmar de un modo resuelto que las condiciones actuales son, en efecto, mucho más propicias que ningunas otras de la Historia. So-

bre esto ya no nos cabe duda, y en la confianza que nos produce descansamos, sabedores de que nuestras conquistas de hoy, añadidas al acervo de lo heredado, no serán baldías, y que nuestros sucesores continuarán en el disfrute de ellas. Sabemos también que esta ventaja la debemos principalmente al perfeccionamiento de la civilización material, que halla así una de sus mayores justificaciones y uno de sus más nobles títulos de consideración, porque ella, al acrecer y facilitar la comunicación entre los pueblos, los acerca a la vez que los solidariza por un conjunto de intereses comunes cada día mayores, más entrelazados y más interdependientes, y hace así más rápida y posible la difusión de toda la cultura que, de particularista y perecedera que fué en tiempos pasados, va trocándose en permanente y universal.

El hecho de la uniformidad de la vida presente, de la extensión e imposición de un mismo tipo y unas mismas formas para muchos órdenes de actividad humana, no significa otra cosa; y aunque deplorado y resistido idealmente en otro sentido, cuando amenaza con una igualdad monotona, destructora de las singularidades propias de cada pueblo, es, en cuanto al efecto referido, de una importancia y valor más considerable que la mayoría de los acontecimientos

de la historia pasada. Paralelamente a la obtención de esta inmensa ventaja, nuestro tiempo ha realizado también una obra de asimilación considerable y fecunda, que abraza lo antiguo y lo moderno. Respecto de éste, a la vez que la civilización material difunde una serie de formas de vida y de aplicaciones industriales, desde el punto en que tienen origen a todos los demás, recoge, como condición del mismo movimiento, lo que cada grupo humano y cada individuo realiza y ofrece en calidad de fruto de su propia originalidad, y con ello nutre el conjunto, es decir, lo hace cada vez más rico y complejo y facilita las acciones y reacciones recíprocas de unos sobre otros (1). Respecto de lo antiguo, la sorprendente renovación de nuestros conocimientos históricos, la resurrección de la vida de tantos pueblos enterrados en la sombra de lo ignorado por la humanidad durante muchos siglos (y en virtud de eso, inutilizables en lo mejor de su obra), ha enriquecido de pronto, o en un plazo tan breve que casi es despreciable como

(1) Tocante a este aspecto del problema, véase lo que digo en el cap. IV de mi reciente libro *La guerra actual y la opinión española*, al discurrir sobre «Los peligros de la guerra».

tiempo, nuestra herencia en una proporción grandísima, y nos permite gozar de los mejores frutos de civilizaciones desaparecidas, que incorporamos a la actual en todo lo que tienen de aprovechable, ya como elemento positivo y de inmediato empleo, ya como factor educativo de nuestro gusto, nuestras invenciones y nuestra idealidad. Con sólo que comparemos lo que de Grecia, de Egipto, de Oriente y aun de la misma Roma se sabía en materia de arte, de industrias, de literatura, de ciencia, de derecho, a fines del siglo XVIII, con lo que sabemos hoy, comprenderemos la inmensa ventaja con que trabajamos ahora, en no pocas cosas, relativamente a nuestros antepasados. El movimiento de restauración de lo «clásico» iniciado en el Renacimiento, se ha cumplido y aumentado en nuestros días de manera inesperada y sorprendente; y si a esto añadimos la más extensa y honda penetración de todos los demás siglos anteriores al nuestro y en que tantas cosas antes olvidadas han venido a fecundar el espíritu presente (la literatura medioeval, el arte de los primitivos, las filosofías prerrenacientes, etc.), veremos en qué gran medida, jamás igualada, la civilización actual resume la de toda la Historia y la convierte en propiamente humana, es decir universal. Y ese enorme

servicio se debe a los historiadores, a los cultivadores de una disciplina cuyo valor «práctico» se niega ligeramente tan a menudo.

*
* *

Pero después de todo esto, que es esperanza y tranquilidad para el porvenir, observemos que, analizada bien nuestra conciencia respecto de este punto, no la hallamos aquietada de un modo igual en todos los particulares que la cuestión abraza. En efecto. Si apenas nos cabe duda respecto de la permanencia de todo lo que significa progreso material y acervo común científico y literario, que nos parece incorporado definitivamente a nuestra vida, no estamos igualmente seguros de la continuidad de otros elementos de nuestra civilización, más dependientes de las variaciones del pensamiento y de la conducta humana. Las ventajas materiales conseguidas están tan ligadas con necesidades primordiales de la humanidad y con pasiones, o si se quiere anhelos, fundamentales de ella (la ganancia económica, el triunfo en la competencia, la comodidad, etc.), que no consideramos posible su renuncia, a no ser que los hombres sean víctimas de un rapto general de locura. La posesión del saber elaborado por los siglos, de las be-

llezas acumuladas por los literatos y artistas, como es una función pasiva y la fuente de su producción individual es prácticamente inextinguible en el género humano, tampoco nos inspira recelos en cuanto a su pérdida. Pero en todo aquello en que entra ya la opinión referida a un hacer que no reposa sobre el fuerte cimiento de las ciencias experimentales, o en que juegan concepciones especulativas de base racional o pasiones de otro género que las antes citadas, no obstante nuestros frecuentes cantos de victoria y nuestros optimismos, cuando entramos en serena consideración de las cosas, hemos de confesar que vacilamos. ¿Quién no ha sentido, en verdad, algún temor de que nuestras evidentes mejoras en la organización social, en el régimen político, en el orden general del Derecho, en el sentido moral de la vida, no perezcan, arrebatadas por el soplo violento de un cambio de opiniones, todo lo ilógico que se quiera a nuestro juicio actual, pero no sin precedentes en la historia de muchos pueblos y aun de grandes extensiones territoriales? ¿Qué espíritu reflexivo no ha pasado alguna vez por la inquietud de que la orientación general del pensamiento moderno sea sustituída por otra que destruya toda nuestra concepción dominante del mundo, o bien de que nuestro

arte y nuestra literatura caigan en una decadencia que los haga impotentes y extravagantes?

Estas consideraciones plantean una nueva cuestión en esta doctrina o teoría de la civilización humana que vamos trazando: la de si todos los órdenes de la vida llevan necesariamente una marcha ascendente, es decir, de perfeccionamiento indefinido (tomando en conjunto la Historia y despreciando los retrocesos pasajeros), o hay algunos exceptuados de esta regla, por ser de índole especial, diferente de los sujetos a «progreso» continuo, y quizá también otros cuyo punto culminante dentro de lo humano se ha conseguido ya y no será excedido, tal vez, ni igualado, en lo futuro. Y como una consecuencia natural de la comparación que para este estudio es necesaria, surge el planteamiento de otra cuestión que ha preocupado repetidamente a los pensadores: la de la proporcionalidad en el perfeccionamiento de los distintos órdenes de actividad humana, y, fundamentalmente, de estos dos, tomados como expresivos de los grandes grupos que en la civilización solemos distinguir: el orden moral y el orden material.

Viniendo a la consideración especial de la primera de estas cuestiones, veremos que si la observación de la Historia nos permite afirmar, al través de los

tiempos, la existencia de una corriente fundamental que, a despecho de pasajeros eclipses, ha triunfado siempre, conquistando de cada vez un escalón más alto en el orden del dominio de la naturaleza, de las aplicaciones de sus seres y de sus energías a las necesidades humanas, de la organización general del Estado, de las libertades públicas, de ciertas manifestaciones artísticas, etc., en cambio no podemos asegurar lo mismo de todas las ramas del arte, ni de todos los órdenes del pensamiento científico, y mucho menos de la conducta moral, especialmente en algunas de sus direcciones principales. ¿Cuántas veces no se ha repetido que el arte griego es insuperable (en ciertos órdenes), y que nada ha creado luego la Humanidad que pueda sufrir parangón con él, ni aun en los tiempos modernos, no obstante el empuje de nuestra cultura y su rica nutrición con los ideales de toda la Historia? ¿Quién no sabe que, no obstante el grandioso desarrollo de la Filosofía desde el Renacimiento acá, aún vivimos fundamentalmente (y no lo hemos traspasado en muchas cosas) del pensamiento de los filósofos griegos? ¿Cuán a menudo no se oye decir que la música llegó con los grandes clásicos alemanes a lo sumo de su desarrollo técnico e ideal? ¿Cómo podremos negar que la literatura de nuestros

tiempos no ha producido todas las obras mejores de este género, y que no pocas de las que consideramos como maestras son fruto del pasado, lo cual quiere decir que la línea de «progreso» de esta actividad intelectual no está sujeta a la misma regla que en otras actividades es evidente? ¿Con qué amargura, en fin, no hemos reconocido a menudo que el perfeccionamiento moral es insignificante, que las costumbres no mejoran en conjunto, que las más puras doctrinas de esta clase siguen sin traducirse en la práctica de la vida para la casi totalidad de los hombres?

Pero observemos, en primer lugar, que es muy posible la existencia de error en parte de estas afirmaciones, porque la comparación la hacemos influídos aún, de modo profundo, por una orientación tradicional de nuestro espíritu que ve lo «clásico», lo perfecto, en un tipo recibido de anteriores generaciones y consagrado por éstas como insuperable, con lo cual prejuzgamos el porvenir, que no sabemos ni podemos adivinar qué formas nuevas de arte y de pensamiento puede darnos, qué nuevos escalones de originalidad y de maestría puede alcanzar. Ante esta incertidumbre, hija de una indefinida y para nosotros misteriosa posibilidad de formas y doc-

trinas nuevas, el hecho de la perfección lograda antes, pierde en valor, que sólo tendría plenamente si pudiésemos afirmar en absoluto que no habrá de ser nunca ni superada ni igualada, sino que, respecto de ella, toda producción se dará como inferior y decadente. Bastaría, en el terreno del arte y de la literatura, que la producción futura diese obras de tan alta belleza como las que consideramos magistrales en el pasado, aunque el ideal en que se inspirasen y los medios o procedimientos de expresión fuesen otros que los utilizados en aquéllas.

Además, la única conclusión de alcance práctico que podría sacarse del hecho—suponiéndolo probado o posible de probar—de que en ciertos órdenes de la vida la humanidad haya dado en tiempos pretéritos la nota más alta posible (v. gr., la escultura griega), sería la de que ciertas perfecciones son más fáciles que otras, y por eso el hombre ha llegado a ellas rápidamente, mientras que aún lucha para lograr las demás. La consecuencia inmediata de esta conclusión para nuestra conducta (como uno de los resultados educativos del conocimiento) sería impulsarnos a dedicar lo mejor de nuestras fuerzas, de hoy en adelante, al progreso de lo retrasado, segregándolas en gran parte de lo conseguido, que con me-

nor esfuerzo (al parecer) puede continuarse; y quizá en ciertas propensiones de los hombres actuales, en ciertas orientaciones de las masas modernas, que cultivan con preferencia órdenes de la vida aún muy imperfectos, hay un oscuro pero eficaz instinto de esa verdad a que nos referimos.

Lo que sí tiene gravedad es la comprobación indudable del desequilibrio enormísimo que existe entre la mejora conseguida hasta hoy en la parte ética y la de los otros órdenes de actividad. Es éste un hecho histórico que, aun sin recurrir a la erudición, resulta evidente para todo el mundo, y con relación al cual cabe dividir la vida humana en dos grupos distintos: uno, en que se juntan todas aquellas manifestaciones respecto de las que puede decirse, en conjunto, que han progresado y siguen progresando de un modo notable, o bien que han alcanzado ya en la Historia grados extremos de perfección, aunque hoy se hallen decadentes (vida intelectual y artística, civilización material resultante del dominio sobre la naturaleza y de las aplicaciones de las ciencias, organización social en ciertos aspectos), y otro en que deben figurar la conducta moral y algunas direcciones de la organización social y jurídica de los pueblos que, o no han mejorado de un modo percep-

tible y verdaderamente fecundo para la vida, o están en inferioridad evidente, a este respecto, con los hechos comprendidos en el primer grupo.

Inútil sería discutir aquí nuevamente la cuestión que años hace (cuando florecía aquella literatura de Filosofía de la Historia que tanto deslumbró a las gentes sin gran provecho para la Ciencia) apasionaba a los espíritus, quizá porque se planteaba en términos radicales y se trataba de resolver sin suficientes datos históricos. ¿Hay progreso moral? ¿No lo hay? Estas preguntas absolutas, todos hemos convenido en que son ociosas, porque nadie duda hoy que, en ciertos aspectos de la conducta ética individual y social, la humanidad ha mejorado y el ideal práctico que va realizándose en las minorías educadas es superior al que estas mismas realizaban hace siglos. A compás de esto, en la esfera propiamente jurídica —aceptando la distinción corriente de moral y Derecho, que quizá no es exacta—tampoco nos cabe duda de que cada día la norma de justicia se va haciendo más real y viva en muchas de las relaciones humanas a que afecta.

Pero junto a esa doble seguridad que todos tenemos, se destaca igualmente la de que muchos órdenes de la conducta moral y jurídica son todavía, aun

en los pueblos más adelantados, inmorales e injustos, y que la mayoría de los individuos son igualmente, en muchas cosas de la vida, injustos e inmorales. La impresión desagradable que estos hechos causan en nosotros, no procede tanto del mal que suponen cuanto de la ineficacia que acusan en doctrinas e ideales proclamados hace muchos siglos y abrazados con efusión por millones de hombres. Se comprende que ciertas ciencias, y en general las aplicaciones a la vida de las experimentales, no hayan podido llegar en otros tiempos al grado de perfección y desarrollo que hoy tienen, porque no habían alcanzado verdades que actualmente poseen y que, por tanto, producen ahora sus efectos; pero el ideal ético y jurídico para la vida individual y social es conocido de los hombres, en muchos de sus extremos fundamentales, desde tiempos antiquísimos, y, sin embargo, no ha producido hasta hoy sino levísimas mejoras en comparación con lo que sigue como antes de haberse proclamado el ideal, o con lo que éste reclama. Esa ineficacia—o esa eficacia limitadísima y muy lenta—de la verdad moral, es lo que desanima al observador sincero y lo que le lleva, a veces, a desesperar de que ese orden de la vida sea reformable como los otros; o, cuando menos, a preguntarse por qué se

halla en tan grande inferioridad con otros, quizá, y sin quizá, menos importantes para el vivir humano.

Una teoría moderna da contestación a esa pregunta suponiendo que la efectividad del perfeccionamiento moral no depende de las ideas y las doctrinas éticas, sino de otros factores de naturaleza distinta, los cuales, en la mayoría de los casos, se han venido a producir en la historia muchísimo después que apareciese el ideal moral. El ejemplo que Buckle presentó en cuanto a la guerra (es decir, a la debilitación del espíritu guerrero en la humanidad) es típico de esta doctrina. Para Buckle, como es sabido, las tres grandes causas de aquella debilitación han sido: la invención de la pólvora, el libro de Adam Smith sobre la riqueza de las naciones y la aplicación del vapor a las comunicaciones terrestres y marítimas; es decir, tres hechos muy distintos, en cuanto a su origen y naturaleza, de los sentimientos morales que a primera vista deberían haber sido los principales causantes de tan importante modificación. De igual manera otros autores — de filiación filosófica muy distinta a la de Buckle—han hecho observar que en la desaparición de la esclavitud en Europa y en el mejoramiento de la condición jurídica de las clases serviles del campo, los motivos morales tuvieren es-

casa influencia, pero en cambio la lograron decisiva motivos de orden económico (1).

Estos ejemplos y otros muchos que la Historia ofrece, parecen apoyar la tesis de la escuela mencionada, que hace depender el progreso moral del científico o de los cambios que sufren órdenes de la vida muy heterogéneos con aquél, y que explica el retraso de la mejora ética, con relación a las otras, en esa dependencia y en la cualidad personal e intransmisible de los actos morales. «Cada adquisición intelectual—dice un adepto de la teoría—se transmite precisamente de una generación a otra, mientras que el bien cumplido por nuestras facultades morales no es susceptible de transmisión: cada cual debe practicarlo por sí mismo; es de naturaleza muy privada, y el bien mismo que puede producir la filantropía más pura y más activa, es de poca duración y no puede aplicarse más que a un cortísimo número de veces... Las acciones de los malos no producen más que un mal pasajero, las de los buenos un bien poco durable; lo que eternamente subsiste son los

(1) Véase, por lo que toca a España, el magistral libro de D. Eduardo de Hinojosa, *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña*. Madrid, 1905.

descubrimientos de los grandes hombres. Sobreviven a la ruina de los Imperios y de las creencias; se añaden los unos a los otros y, única cosa inmutable en medio del fugitivo pasar de las mudables, sirven de guía al progreso humano.»

Hay evidente exageración en algunas de estas afirmaciones, pues ni lo moral es tan mudable como aquí se supone—un cierto sedimento igual perdura y se afirma a través de los siglos—, ni puede decirse que nada de este orden se añada a otras conquistas anteriores, como se añaden y condicionan los progresos intelectuales, ni siquiera es completamente exacto el supuesto de la poca duración del bien moral, dado que cuando éste cristaliza en obras o instituciones sociales, o en una reforma de las costumbres, puede prolongarse durante mucho tiempo, incorporarse quizá de un modo definitivo, o poco menos, a la conducta general y alcanzar a un número considerable de hombres. Pero estos errores no invalidan la verdad general de la teoría en punto a la concurrencia de motivos no morales (es decir, de otra esfera humana o natural) en la realización de los progresos de este género y a la explicación que así suministra para el hecho de la desproporción que venimos considerando; aunque no es tan cierto que la segura

acción de lo intelectual sobre lo moral implique una subordinación absoluta de lo segundo a lo primero, puesto que el modo de obrar la cultura de la inteligencia sobre la vida no es inexcusablemente por la sugestión de nuevas líneas de conducta, sino, en muchos casos, por la reflexión sobre los principios que proclamaron los moralistas, y en virtud de la cual se forma la convicción de su necesidad para la vida humana. Así, en rigor, el progreso intelectual, aparte lo que en su propio orden produce y representa substantivamente, queda convertido, en la relación expresada antes, en un medio para conseguir el fin principal, que es la mejora ética. La independencia entre el hecho de ser el progreso intelectual (como pretende esta teoría y aunque la aceptemos en absoluto) el *motor* de la civilización, y la afirmación de que por esto ha de ser considerado como la *medida* de aquélla, es evidente, puesto que la perfección no está en la proclamación de principios ni en el convencimiento intelectual de la verdad de éstos, sino en su *práctica,* ya que lo primero de todo y lo substancial para la vida es ser bueno, y la contradicción entre las creencias y la conducta, entre el pensamiento y la vida, es harto frecuente para que fiemos demasiado en la pureza de la segunda como una conse-

cuencia indeclinable de la altura alcanzada por el primero.

Pero adviértase que para nuestra cuestión capital, la propia de nuestra investigación, lo mismo si suponemos cierta la teoría referida que si estimamos las dos esferas (la científica y la moral) como independientes, à lo menos en muchos de sus aspectos, surge, en fin de cuentas, la misma duda, aunque se formule de dos modos distintos. En el primer caso, es decir, si aceptamos la teoría, cabe preguntar: ¿hasta dónde podrá influír el desarrollo científico en la conducta moral? En el segundo caso, siempre nos quedará este interrogante: la desproporción actual entre el desarrollo y el perfeccionamiento de ambas esferas ¿va a ser eterna? ¿disminuirá con el tiempo, o se agrandará en lo futuro? Y en ambos casos, ¿qué juicio, optimista o pesimista, nos sugiere la observación de lo que va corrido de Historia hasta nuestros días?

Es posible, y aun muy probable, sin embargo, que la cuestión no esté bien planteada, por confundir cosas diferentes. En efecto; ¿estamos bien seguros de que todos los actos ordinariamente comprendidos en la esfera de la conducta moral, son de naturaleza idéntica? ¿No nos induce a pensar más bien la obser-

vación histórica, que hay dos órdenes distintos de actos, cuya diferencia tiene un medio de expresión en el diverso camino que en la Historia han llevado? Esa clarísima separación (ya recordada en argumentos anteriores) entre ciertos hechos de la moral social relativa a determinados órdenes de relaciones humanas que han progresado, es decir, han ido ganando en contenido ético, se han depurado y quizá tienen una perfectibilidad indefinida (respeto a la vida ajena y al honor, tolerancia, veracidad, imparcialidad, etc.), y otros de moral social o individual (hasta donde es posible admitir esta distinción) que evidentemente no progresan y en que la cantidad de mal es sensiblemente hoy el mismo de hace siglos, ¿no es argumento poderoso para creer que verdaderamente existe una parte de la vida ética capaz de progreso y otra en que éste se nos muestra —a lo menos hasta ahora— como imposible? A mí me parece indudable. Creo que la experiencia histórica nos dice de un modo elocuente que hay en nuestra naturaleza inclinaciones inmorales corregibles, que se han corregido efectivamente en los grupos humanos, y que por esa corrección han transformado las costumbres; pero que hay igualmente otras, siempre las mismas, que por reposar en pasiones aparentemente

irreductibles (de hecho, no reducidas ni dominadas sino en contados individuos, y no las mismas en todos), no han logrado esa corrección y persisten siendo fuente de mal. Así ocurre con la envidia, con la ira, con la codicia, con la ambición, con la lujuria, con tantas otras tendencias pasionales de nuestro organismo, cuyos frutos de depravación y de miseria horrorizan cuando los sociólogos, psicólogos y criminólogos modernos los hacen desfilar ante nuestra vista, que apenas cree posible tanta abominación actualmente.

Estos son los hechos; éstos los resultados de la observación histórica; y científicamente, no cabe decir más, puesto que toda predicción es una simple hipótesis, un supuesto problemático con relación a un futuro incierto. La esperanza humana no se resigna, sin embargo, a permanecer en ese puro reconocimiento de los hechos realizados hasta hoy, es decir, de la Historia. Aventura la creencia de que quizá es también posible la corrección de lo que nos parece incorregible, la reducción de fuerzas que hasta ahora no hemos sabido reducir, en forma que el cambio sea una mejora social, incorporada como conquista definitiva a la civilización de los grupos más adelantados, primero, y luego a todos los demás. No es otro,

si bien se mira, el problema capital de la educación; y en apreciarlo así, de un modo optimista, o, por el contrario, de un modo pesimista, estriba una capital diferencia de escuelas. La educación puede lograrlo todo; la educación tiene límites infranqueables en la naturaleza humana en general y en cada uno de los casos individuales: tales son las dos afirmaciones contrarias. La segunda apóyase en datos ciertos de experiencia; la primera, en generosos supuestos de perfectibilidad del sujeto y de eficacia del sistema; y tan grande es la sugestión del bien futuro que produce, que en ella han creído firmemente grandes hombres como Goethe y Guyau. Aunque las corrientes de la Pedagogía van hoy por otro camino, negándose a reconocer esa omnipotencia de la educación, no cabe duda que, de momento, toda respuesta científica absoluta es problemática. Podrán darla quizá, en lo futuro, los adelantos de la psicología individual y social. Ahora no cabe más que plantear la duda.

Pero esa misma duda, esa incertidumbre en que nos colocan, de un lado, la inseguridad de nuestras hipótesis respecto de lo futuro, de otro, los resultados de la observación respecto de lo pasado, hace resurgir potente la cuestión temerosa que ya se apuntó: ¿Qué es lo que importa más al hombre? Si

no progresa, si no se mejora moralmente, ¿qué valor tienen las demás ventajas logradas? ¿Para qué sirven, sino para una satisfacción meramente superficial y para un engaño de la infelicidad real en que sigue viviendo la inmensa mayoría de los individuos?

Examinemos con valentía la cuestión que, como otras muchas aquí planteadas, si externamente parecen ajenas a una investigación fundamentalmente histórica, de hecho están con ella substancialmente ligadas. La cuestión surge a nuestro espíritu como exigencia de un ideal de vida que, de una parte (con razón sin duda) coloca lo ético de aquélla en primer lugar, considerando que, frente a esto, las ventajas materiales y las puramente intelectuales son de escaso valor, y de otra supone que todos los órdenes materiales y espirituales del vivir humano han de ser forzosamente perfectibles en igual medida. Ante este doble supuesto, claro es que toda deficiencia del orden moral da materia a un desaliento, a un pesimismo o a un juicio de censura, con las consiguientes perplejidades respecto del diferente espectáculo histórico que ofrecen la marcha de aquél y de las demás actividades humanas. Pero conviene que pensemos si, aun admitiendo el primer supuesto (para mí es indudable, y creo firmemente que el principal valor

del progreso intelectual y material estriba en lo que facilita el jurídico y moral, al facilitar la comprensión del mundo y el dominio de las fuerzas naturales), no habrá un grande error en el segundo. ¿No será lo cierto que, distinguiendo, como antes se apuntó, dos esferas o grupos de actos y de relaciones en toda esa parte de la civilización cuyo retraso nos preocupa, habremos de contentarnos, sin pretender lo imposible, con perfeccionar aquellos que son capaces de perfección, como ya lo han demostrado en la Historia, acelerando su proceso, y reconociendo a la vez (y resignándonos ante ese reconocimiento) que hay otros carentes de aquella cualidad, respecto de los cuales lo único factible, dada la naturaleza humana, es reducirles el campo de acción nociva, rescatar de ellos el mayor número posible de casos individuales, en suma, disminuír su influencia perturbadora (ya que suprimirlos sea imposible), como se hace hoy con muchos de ellos mediante las leyes, la policía, los establecimientos correccionales dignos de este nombre y aun los tratamientos médicos, en lo que éstos alcanzan a remediar?

Si ello fuese así y llegásemos a tal convicción y a tal serena conformidad con lo inevitable, nuestro espíritu se aliviaría del peso enorme que supone el

desacuerdo entre la creencia en una perfectibilidad imposible y la ineficacia de los esfuerzos seculares para conseguirla; y ese alivio, haciendo imposible el desaliento, nos permitiría llevar el empuje principal hacia lo hacedero y descartar del campo de nuestra investigación histórica problemas que dejarían de serlo para nosotros.

Entonces, toda nuestra teoría de la civilización, estribando en el reconocimiento del camino recorrido y las indudables ventajas logradas en la mayoría de las actividades del vivir, así como de la orientación fundamental que toda la historia humana parece llevar por bajo de las diferencias de grupo y sin menoscabo de la originalidad (necesaria, que no perjudicial) de cada uno de ellos, tendría, como resultado práctico para el momento presente y los futuros, la aplicación cada vez más intensa de aquellos medios y procedimientos por los cuales se han obtenido las mejoras hasta hoy, singularmente con el propósito de acelerar aquellas que están en retraso y de mantener el equilibrio en virtud del cual las de un orden no cedan en perjuicio del otro, ya porque arrastren a la humanidad a un vivir egoísta lleno de sibaritismos para un número mayor o menor de hombres, o al desprecio de la civilización material e

intelectual, para convertir la masa entera a un ideal de ascetismo y perfección ética incompatible en la colectividad con todas las demás ventajas hoy obtenidas.

Ahora bien, si consideramos la expresión de los anhelos de la actual humanidad civilizada, veremos, como ya apuntábamos antes, que todos ellos afirman la voluntad resuelta de asegurar la civilización material conquistada, de aumentarla y al mismo tiempo difundirla al mayor número posible de hombres, convirtiéndola así, de patrimonio de una minoría favorecida, en beneficio disfrutado por la mayor parte, por todos los hombres si es posible, y que lo propio anhela respecto de la cultura intelectual, cada vez más ansiosa de penetrar en la masa; al propio tiempo que afina las condiciones de la alta investigación reservada a unos pocos, pero abierta, en el manar glorioso de sus resultados, a la humanidad entera, que los aprovecha. Y juntamente con esto vemos a la humanidad (en la flor escogida de sus más altos representantes, así como en el palpitar fervoroso de sus muchedumbres) clamar por el fondo ético de la vida, por el reinado de la justicia en el orden jurídico, del bien en el orden moral, y ambos como suprema condición para que todo lo otro no sea gustado en me-

dio de lágrimas, de odios y de maldiciones; pero sintiendo en el fondo de su espíritu, cuando serenamente se recoge en su experiencia, que hay una suma de mal no vencida jamás hasta hoy, que probablemente no se domeñará nunca y que forma el lote inexcusable de nuestra imperfección y finitud, más poderosas que nuestra más enérgica voluntad.

III

LOS PROCEDIMIENTOS DE CIVILIZACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS

Decíamos en la conferencia anterior (1) que el problema general de la historia humana, o sea el de la «civilización», comprende dos grupos de preguntas. Al primero de ellos hemos tratado de responder ya en la citada conferencia. Al segundo, aunque ha sido objeto antes de repetidas alusiones, vamos a contestar ahora directamente, para llegar al planteamiento de la cuestión concreta referente a España.

Recordemos que se trata de averiguar por qué medios se produce la civilización y cuál es, en consecuencia, la conducta que conviene seguir para afirmarla y aumentarla.

---

(1) Pág. 51.

Descartados los primeros momentos de la Historia, en que cada familia o grupo humano (si admitimos la pluralidad de orígenes) o la familia núcleo (si aceptamos el monogenismo) tuvieron que ser autodidactos y deducir originalmente las mejoras de las enseñanzas que la propia Naturaleza les ofrecía, o llegar a ellas mediante el poder inventivo de la inteligencia humana, es indudable que los ejemplos de autodidactismo, colectivos e individuales, son la excepción, y cuando se producen, tienen un límite estrecho de desarrollo, concluyendo por agotarse rápidamente si se mantienen en el aislamiento originario. La ley general en la civilización (como en la educación; y en rigor, ¿no son una misma cosa?) es la influencia recíproca y el magisterio mutuo. Unos enseñan a otros y son enseñados a su vez, en un flujo y reflujo continuo de sugestiones, rectificaciones, imitaciones y experiencias reflejadas, de que cada cual se aprovecha más o menos según el poder asimilador y la fuerza de reacción de su espíritu. Esa ley se cumple dentro de cada grupo, de individuo a individuo, de individuo a colectividad y viceversa; y lo mismo ocurre entre los grupos, aunque sea posible que durante siglos uno de ellos (o una suma de ellos) se aísle y prosiga desarrollando el impulso ad-

quirido en virtud del crecimiento, cada vez mayor, de las fuerzas humanas y la progresión más que geométrica de sus progresos. Tal parece haber ocurrido en la América primitiva.

Esa ley se cumple sin darse cuenta los sujetos y aun contra su voluntad, como ocurre entre pueblos enemigos a quienes separan odios e intereses (1), o con aquellos que pretenden aislarse de sus vecinos, como si eso fuera posible aunque lo manden y lo sancionen con mil penas todos los códigos del mundo. Pero, aparte cumplirse siempre de un modo natural, el hombre aplica esa ley de un modo reflexivo, civilizando a los individuos por medio de la educación (escuelas, academias, etc.), y a los pueblos, ya imponiéndoles un régimen que alcanza a la generalidad (todo el proceso de romanizacion de las provincias, v. gr., en lo que tuvo de intencionado y buscado por los romanos mismos), ya a través de individuos escogidos, como en el movimiento moderno de pensiones de estudio y de viajes, para recibir directamente, y sobre sujetos que luego difundirán en su pa-

(1) Por ejemplo, musulmanes y cristianos en la España medioeval, los cuales, no obstante sus guerras continuas, se influyeron mutuamente en alto grado.

tria el influjo recogido, las experiencias y maneras de vivir de pueblos que se consideran más adelantados.

De este modo, la humanidad va progresando y mejorando en cada uno de sus grupos singulares, a impulso de lo que otros le proporcionan y de lo que originalmente produce cada espíritu. La falta de cualquiera de estos dos factores causaría un desequilibrio en el proceso civilizador, dado que para influír y enseñar, cada pueblo necesita haber creado algo, y aun el que no llegó a crear nada que pueda ponerse a la altura de lo hecho por los otros, necesita tener en su espíritu un elemento original en que se funden y adquieran forma propia los que toma prestados a sus semejantes. El pueblo que carece de ese elemento de originalidad (mediante el cual se convierte, a su vez, en factor activo para la obra común de civilización), acaba por marchitarse y atrofiarse, como órgano inútil.

Ahora bien; puesto que el civilizarse y educarse es condición primordial en todo sujeto, plantéase inmediatamente la cuestión de si hay derecho para imponerla coactivamente. La fórmula de esa cuestión en la enseñanza es la «obligación escolar», impuesta al niño aunque no quiera, porque su resisten-

cia a aceptarla—si se produce—es hija de su desconocimiento del valor fundamental que la educación tiene para él. Si el niño tuviera conciencia clara de ese valor, como la suele tener el hombre adulto, él mismo pediría que se le educase y lo exigiría como un derecho, de la propia manera que exigiría la satisfacción de todas las necesidades de la vida material, que en los primeros años no sabe pedir sino rudimentariamente (a veces, también rechaza algunas), y, sin embargo, no se le niegan por eso.

Traslademos la cuestión a las relaciones entre los pueblos. Probablemente, desde que hay humanidad y los distintos grupos de ella luchan entre sí por mil causas más o menos ciertas, en la discusión de las razones que abonan la agresión por parte de unos contra otros, se ha usado, siempre que las circunstancias podían darle alguna fuerza de justificación, el argumento del interés de la cultura o de la educación general humana. En unos casos, ese interés se determinaba en el sentido de la religión (el deber de convertir pueblos infieles, paganos, etc., y traerlos a la verdadera fe); en otros, la alegación se refería a los intereses comunes de la humanidad, comprometidos o perjudicados por la existencia de pueblos ignorantes, atrasados, misoneístas, fanatizados, etc., in-

capaces de fecundar con un trabajo inteligente los medios de vida que encierra su suelo (tocante a los cuales, el resto de los hombres tiene derecho a que no permanezcan infecundos), o refractarios al reconocimiento de aquellos derechos fundamentales del hombre, cuya falta hace imposible la convivencia y las relaciones sociales. Este argumento es de origen reciente, hijo de nuestra época, y ha venido casi por completo a sustituír al de la religión, así como éste sustituyó en cierto modo al de la superioridad o inferioridad de los pueblos y de los individuos que razonaba la esclavitud en los tiempos clásicos y que aún esgrimían algunos filósofos de la época del Renacimiento con relación a los indígenas americanos.

Aparentemente, estamos en presencia de una teoría análoga a la que fundamenta la enseñanza obligatoria. Los pueblos, como los niños, necesitan ser educados a la altura de su misión; si no se educan voluntariamente, hay que intervenir en su vida para levantarlos al nivel que les corresponde, cumpliendo así los más adelantados una función tutelar, de ayuda y cooperación en beneficio de todos. El interés humano de la civilización se sobrepone aquí, como más atendible, al de la soberanía e independencia de

los Estados, cuyo uso se niega si ha de servir para mantener a una masa de hombres fuera del concierto general y de las condiciones de una vida civilizada.

Si la teoría fuese exacta, es decir, fuese sincera, estaríamos en el caso de un modo de civilizar distinto de los dos corrientes en el sujeto humano: el esfuerzo propio y la influencia normal y pacífica (no rechazada, o, mejor, buscada deliberadamente) de los demás sujetos. Sería aquél, simplemente, el medio coercitivo empleado cuando no se emplea espontáneamente el voluntario, y todo lo que cabría es discutir si realmente puede en derecho emplearse, o si, por el contrario, en las prerrogativas de la libertad de un pueblo entra la de ser indefinidamente bárbaro, inculto o retrasado e inferior en grado notable a la mayoría que sigue el impulso de la civilización, y, en este sentido, un obstáculo para que ella aumente en fuerza, allegue nuevos medios y se difunda por toda la haz de la tierra.

Pero, aun suponiendo que aceptáramos la teoría como tal teoría, sin dificultad alguna, la Historia nos ofrece contra ella una objeción poderosísima, y es que si la enseñanza obligatoria supone una coac-

ción, ésta no se utiliza para maltratar al niño, para mermarle sus derechos, para usurparle sus bienes, para hacerle daño, en última palabra, sino para proporcionarle un bien en forma igualmente buena; mientras que (según ya se indicó al apuntar su origen) la teoría referida no se aplica nunca entre los pueblos sino en la forma de conquista. Y aun suponiendo que no sea un disfraz del puro apetito de dominación, esa forma (que sirve de medio para realizarlo) lleva consigo casi siempre condiciones que la invalidan. En efecto, quienes la invocan para intervenir en un Estado, apoderarse de su territorio y dirigir su vida, no suelen determinarse por el provecho de la nación *conquistada* (este es *el hecho*, cualesquiera que sea el *nombre* dado a la intervención), sino por el suyo propio, egoísta (aprovechamiento de productos naturales y de mercados, expansión de la raza, goce de la dominación, etc.) o, por lo menos, a esto se atiende con preferencia, y la obra de educación queda muy en segundo término o se confía al simple contagio de lo que en este sentido ofrece el conquistador; es decir, que la misión tutelar, de cooperación, de regeneración del prójimo atrasado, queda pospuesta a la adquisición de ventajas propias, o cuando menos, no ocupa el lugar preemi-

nente que le corresponde, y en vez de la obra de amor, de concordia, de trabajo en común, se hace obra de odio, de violencia, de despojo más o menos encubierto. Y si se quisiera objetar que el fin justifica aquí los medios—puesto que, en fin de cuentas, el pueblo inferior conquistado, como las provincias romanas, ascenderá, asimilándosela, al nivel de la civilización del conquistador—, podría siempre contestarse que ni es esto lo que ocurre siempre (hay muchos pueblos *inferiores* que jamás suben a la civilización del superior, sino que desaparecen absorbidos por éste), ni el camino propio para educar es la violencia, de ordinario llevada a límites sangrientos, ya por la falta de tacto del «educador», ya por la resistencia del que se intenta educar. Bastará la memoria de los miles de víctimas causadas por la conquista romana en la península ibérica, víctimas que no se borran ante la superioridad de la cultura que al fin se impuso a los descendientes de los sacrificados. Y como entonces se hizo, se ha seguido haciendo en toda la Historia y se hace aún en nuestros días.

Ahora bien; la pregunta que surge inmediatamente es ésta: ¿Cabe hacerlo de otro modo? ¿Cabe traer al campo de la civilización que se juzga superior, a

un pueblo cualquiera, sin que se plantee inmediatamente el conflicto, producido por la misma repulsión a la mejora que deriva de la incultura, y sin que el conflicto se traduzca en choques sangrientos y en despojos? O en otros términos: ¿Se puede educar del mismo modo, mediante los mismos procedimientos de amor y dulzura, a un pueblo que espontáneamente no quiere ser educado por un extraño, que a un niño que tampoco se presta espontáneamente a la educación? La pregunta no puede, a mi juicio, ser contestada en abstracto. Nos falta experiencia histórica para dar respuesta fundamentada, porque la que poseemos, toda ella responde a los procedimientos contrarios; el conquistador ha comenzado siempre por molestar, por vejar, y ha *motivado* la repulsión. Algunas excepciones que pudiéramos hallar y que fracasaron (recuérdese la tentativa del P. Las Casas en Cumaná) solieron producirse *a posteriori* de los choques sangrientos, y no es posible saber lo que hubieran dado de sí a emplearse originariamente (1). La misma diferencia de pueblos irreductibles, agresivos, y pueblos dulces y fáciles a la intervención, que suelen hacer los conquistadores, es sospechosa.

(1) Véase más adelante, pág. 115.

No podemos asegurar que la primera calificación no sea, en muchos casos, la excusa para procedimientos de violencia cuya iniciativa tomara el invasor.

Hay, además, en los pueblos, un factor que complica gravemente el problema y lo coloca en el terreno violento, aunque no fuere esa la intención del que interviene. Ese factor es la pérdida total o parcial de la independencia que supone siempre la entrada de un poder ajeno en la vida nacional; y ese poder, por muy levemente que procure actuar, pesa e incomoda, tanto más cuanto más próximos se hallan los hombres al estado de cultura en que la libertad es quisquillosa y ni aun reconoce trabas ideales que la separen y diferencien de la voluntariedad y la autarquía personal más absoluta. En el niño obligado a frecuentar la escuela, hay pérdida de independencia en el sentido que él entiende la suya; pero su protesta es reductible, y los conflictos que puede crear son tan insignificantes y pasajeros, que no dejan huella. La protesta de un pueblo, por el contrario, es irreductible, y basta para producir el choque violento, cuya represión acentúa el odio y aumenta la tirantez; y como la más suave intervención con el más generoso fin lleva consigo, inexcusablemente, alguna limitación de la soberanía ajena, si ésta es sen-

tida con alguna intensidad por el pueblo intervenido, no serán bastantes todos los bienes que la intervención puede producirle, para sofocar su impulso de recobrar la libertad absoluta. Añádase, también, que, en los pueblos, el amor propio, el orgullo nacional, es más fuerte que en los individuos, razona menos y no reconoce, como en muchos de aquéllos ocurre, la superioridad de otro; con lo cual, a poco que el pueblo intervenido posea conciencia de sus facultades y esté iniciado en la misma esfera de civilización del que interviene con ánimo docente, opondrá a este designio toda la resistencia de que es susceptible aquel amor propio, molesto a la sola idea de que se le suponga necesitado de ajenas direcciones e incapaz de salvarse por sí mismo.

Y adviértase que este hecho, natural en la psicología colectiva y repetido en la Historia, ha encontrado su consagración en una teoría que, idealizándolo, lo ha fortalecido al subirlo, desde la esfera de un movimiento casi instintivo de reacción, a la categoría de una exigencia razonable, algunos de cuyos fundamentos son indiscutibles. Tal es la posición de Fichte, al poner por condición fundamental y esencial de toda cultura la independencia, ya que la verdadera civilización aprovechable para un pueblo ha

de ser fruto de su esfuerzo propio y no cosa prestada o que se toma hecha de otro (1).

No tenemos, pues, repito, experiencia de la tutela amorosa sobre un pueblo, como la tenemos de la pedagogía amorosa sobre el niño, salvo escasos y limitados ejemplos de misiones y de gobernadores que la misma Historia de nuestra colonización presenta (2); pero esa escasez no nos autoriza a decir si, en términos generales, el procedimiento humanitario sería posible.

Lo que podemos asegurar es que la humanidad, tomada en conjunto, no sabe emplearlo. Ha llegado a la dulzura con el niño; no la ha sentido aún con el hombre de otro país, en cuanto ese país es susceptible de dominación. Este hecho histórico, cierto en la Edad Antigua, cierto en la Edad Media, cierto en la época de los grandes descubrimientos y de las expansiones coloniales, sigue imperando en el mundo. Todavía más; no obstante algunos progresos en el de-

(1) La Historia, no obstante, arguye a veces con ejemplos contrarios, v. gr., la romanización de una gran parte de Europa, que no dejó de ser fructífera, y hondamente fructífera, por ir acompañada de la dominación. Verdad es que Fichte teorizaba para pueblos ya civilizados.

(2) Véase pág. 116. Considérese que hablamos en función de lo *actualmente* conocido; pero aún queda mucho por revelar en este punto. Cf. pág. 117.

recho de la guerra —por lo general, más teóricos que prácticos, halagadores en los textos de los convenios internacionales y muy a menudo contradichos por la realidad—, cabe advertir un retroceso en las ideas relativas a este punto, o una nueva y dura afirmación (disimulada en la forma, poco explícita en declaraciones exteriores, pero muy clara y terminante como norma de conducta) de la supuesta incorregibilidad de ciertos grupos humanos, de su ineptitud para la civilización humana y de la conveniencia de hacerlos desaparecer, como obstáculo que entorpece el camino. Cuando menos, hay una indiferencia general ante el hecho de la desaparición, aun en el caso de que ésta sea violenta y haya traspasado los límites de un movimiento natural de defensa propia por parte del grupo superior. Estos sentimientos, repito, son los dominantes, los que en fin de todo, dirigen los actos decisivos de los políticos y los que triunfan por bajo de romanticismos étnicos que, en algunas partes, han querido ligar la vida presente con atavismos indígenas, muy discutibles históricamente, aunque respetables desde el punto de vista humanitario (1).

---

(1) Véase la aplicación de esta experiencia y de esta doctrina dominante, al juicio de nuestra colonización ameri-

La cuestión, pues, está resuelta, hoy por hoy, en el terreno práctico; y durante mucho tiempo, cuando menos, nadie podrá cambiarle el rumbo, por fervorosas y llenas de razón que sean las propagandas en contrario. Pero aquí está precisamente el problema, en la razón de una u otra conducta. ¿Cuál de ellas la tiene? ¿Cuál debe prevalecer en el sistema de relaciones entre las razas y los Estados? ¿Hay verdaderamente pueblos inútiles para la civilización, refractarios a la vida moderna y cuya continuación en un país, o fuera de él, sea no más que peso muerto, cuando no factor de perturbación y degradación que conviene suprimir?

Obsérvese que el juicio de incorregibilidad o inadaptación, lo formula el mismo grupo humano que realiza o predica la desaparición de lo que considera perturbador; y ese juicio, siempre sospechoso (puesto que quien lo dice es juez y parte en el litigio), es quizás también precipitado, ya que actúa sobre una efectiva inexperiencia de intentos educativos. Si la sentencia condenatoria viniese como consecuencia de

---

cana, en mi Prólogo al libro de Mr. Lummis, *Spanish Pioneers,* traducido al castellano con el título de *Los exploradores españoles del siglo XVI.* (Barcelona, 1916.)

una serie sistemática (y suficientemente extensa e intensa) de esfuerzos por educar al pueblo o la raza que se califica de perturbadora, cabría discutir el rigor lógico de la conclusión, mas nunca podría negarse que tenía fundamento y que antes de llegar a ella se habían ensayado otros recursos. Pero como antes apuntábamos, ¿cuál es el pueblo, de los que han colonizado en tierras de otros inferiores, que pueda alegar una experiencia educativa semejante, en vez de la «civilización» por el alcohol, el engaño, los abusos o el desprecio que rechaza de la comunión *superior* a los hombres considerados en más bajo nivel de humanidad?

Bastaría esta consideración para suspender nuestro juicio respecto de la razón de aquella política dominante en las relaciones entre los pueblos; y todavía podríamos reforzarla observando que el juicio de inferioridad no sólo se ha aplicado en la historia a grupos humanos bárbaros y salvajes, sino a los que gozan de civilización desarrollada; no siendo infrecuente el caso de que la patriotería guerrera, el rescoldo de odio entre las naciones, lo aplique también a las que figuran casi al mismo nivel que la que enjuicia, sólo porque no considera a la otra como de la misma «raza», o porque un abismo de luchas secu-

lares las divide y enconó los ánimos entre ellas, ó simplemente porque se estime buen camino para afianzar el patriotismo, fomentar el menosprecio de la obra ajena.

Ahora bien; aun descartando todos estos casos de verdadera injusticia, de ofuscación pasional de la razón (y también aquellos otros en que el juicio condenatorio es notoriamente precipitado y no se afianza en hechos seguros), quedará todavía un remanente de ellos respecto de los cuales la cuestión renace con toda su fuerza. A su alrededor seguirán luchando los dos criterios contrapuestos de la humanidad: el sentimental y optimista, que repugna toda supresión violenta, y el utilitario y pesimista que la cree justificada en beneficio de la civilización y sobre la base de segura ineptitud que para ella supone en determinados grupos humanos; es decir, que aun en el terreno firme de la sociología y del derecho, después de descartados todos los egoísmos, todos los engaños y trampantojos de la razón que el interés produce (aun contra la voluntad) y todas las precipitaciones ilógicas de juicio, puede serenamente plantearse—mejor dicho, *nos planteamos hoy* de hecho y la resolvemos a cada paso sin escrúpulos, por lo cual hay que estimarla como imprescindible en nues-

tra mentalidad—la cuestión de si existen efectivamente pueblos que, por ser refractarios al tratamiento tutelar y educativo, deben eliminarse de la vida social moderna, si no de un modo violento y rápido, por la desatención de sus necesidades culturales y la absorción de sus medios económicos.

Ahora bien; este reconocimiento de nuestro estado actual de pensamiento tocante a cuestión de tanta gravedad, debe servirnos de piedra de toque para la investigación y el juicio de los hechos pasados. Si la humanidad presente, con todos sus progresos y su cultura, sigue dudando en ese asunto, y lo que es peor, sigue en la práctica aplicando el sistema de dominación y desconoce el de educación tutelar o no lo aplica cuando debiera, ¿cómo extrañar el hecho de que la humanidad de otros siglos, menos cultos, más férreos e implacables para el hombre, menos trabajados por los principios de fraternidad y solidaridad, haya procedido comúnmente del mismo modo y haya cumplido su deber al transmitir la civilización, bien anteponiendo el interés propio, bien imponiéndola por la fuerza, o juzgando que no es merecedor de ella el pueblo conquistado, sino el conquistador, en la prolongación colonizadora que la conquista misma produce?

Investigar cómo cada uno de los pueblos que han tenido contacto con otros inferiores entendió las relaciones con éstos desde el punto de vista de la civilización, y cómo las realizó efectivamente (dando más o menos participación a uno u otro sistema), es, sin duda, labor fundamental para el conocimiento de la verdadera historia humana; pero no se ha hecho hasta hoy sino de un modo fragmentario (con relación a ciertos pueblos no más, y singularmente, a determinados órdenes de cultura o de vida social) y muchas veces con espíritu de pasión, que busca sólo las faltas y no los aciertos. La *Kulturgeschichte,* señalada como aspiración por los teóricos del Renacimiento, cultivada a la manera erudita por muchos historiadores del siglo XVIII y sistematizada por los del XIX, es todavía, en conjunto, una colección de hechos cuyo interrogatorio ideal está falto de muchas preguntas que aclaren su proceso y den significación al material de que se nutre. Una de esas preguntas —y de las principales—es la que formulábamos hace un momento. Mientras no se conteste a ella con toda la amplitud que su concepto supone y con todo el rigor científico que excluiría pasiones e injusticias, no hay derecho (ni aun colocándose en el más riguroso punto de vista sentimental o humanitario) a juzgar

8

a ningún pueblo en ese aspecto de su conducta, porque nos faltaría el conocimiento exacto y completo de lo que hizo y la posibilidad de compararlo en igual proporción con lo que hicieron los demás.

Tal es el caso de España, como país colonizador (1).

Desde que en 1552 publicó Las Casas su *Destrucción de las Indias*, viene discutiéndose, por españoles y extranjeros (2), no sólo las cuestiones que Las Casas planteó —a saber, el derecho de conquista en América (la guerra justa o injusta), la libertad personal de los indígenas y, muy especialmente, las violencias no autorizadas ni aun por la misma gue-

---

(1) Véase la nota de la pág. 108.

(2) La defensa de la conducta colonizadora de España en América se ha hecho deficientemente. Ni Vargas Machuca, ni Solórzano, ni Nuix, etc., han tocado más que un aspecto, por lo general, a saber: las matanzas de indios, su servidumbre por abuso de los encomenderos y demás hechos relacionados con las acusaciones de Las Casas. Aun eso, lo han solido hacer con argumentos que, según nuestro criterio de hoy, empeoran a veces las cosas, aunque tales argumentos tuviesen gran fuerza en la época en que se usaron, porque respondían al sentir jurídico de entonces, circunstancia que debe tenerse muy en cuenta. Sirva de ejemplo el argumento de la evangelización y el del poder del Papa, que emplea Vargas Machuca, etc.

rra y que más que ninguna otra cosa sublevaron la piedad y el ánimo recto del insigne fraile—, sino también toda nuestra conducta colonial y aun nuestra aptitud como pueblo colonizador, en orden al aprovechamiento de la colonización en beneficio propio, que es lo que preocupa a quienes plantean la cuestión desde aquel punto de vista. Prescindamos de él, porque no tiene relación inmediata con el problema de civilización que ahora nos ocupa. Interesante para los economistas y para los que, con razón científica, deducen de toda manifestación del carácter de un pueblo las notas capitales de su psicología y de sus condiciones para la vida social, carece de interés para quienes, como nosotros, planteamos una cuestión muy diferente, por referirse, no al efecto de la colonización sobre el país colonizador, sino sobre el colonizado.

Ahora bien, lo interesante a este respecto no es advertir aquellas cosas de las cuales los españoles del siglo XVI y del XVII, como hijos de su tiempo, y educados en las ideas de éste, procedieron como procedía todo el mundo y como aún se procede hoy con harta frecuencia, tocante a las personas y bienes de los indígenas, a su independencia política y a su civilización peculiar, más o menos avanzada. Lo inte-

resante y necesario es acotar y colocar en la balanza, tras menuda y serena averiguación, *la extensión* verdadera de ese proceder (o sea del menosprecio de los indios y del abuso de sus vidas y haciendas), para poder decir si los casos en que se aplicó fueron tales, en número y en consecuencias, que hagan de la conquista y colonización española un ejemplo único y extraordinario de crueldad y arbitrariedad, sin igual en la Historia, o, por el contrario, un ejemplo más del modo con que siempre los grupos humanos que se consideran superiores han tratado a los inferiores. Y en seguida, al lado de todas las partidas que resulten contrarias a los españoles, averiguar y poner igualmente en la balanza, con toda escrupulosidad, las acciones, leyes, sentimientos e ideas que contrarrestaron o intentaron contrarrestar, en aquellos mismos siglos, el modo común de estimar y realizar la conducta con los pueblos de distinta jerarquía en la escala de la cultura y la civilidad, de distinta religión, etc. La comprobación exacta y completa de ambas cosas y su comparación, será lo que podrá autorizarnos a formular un juicio imparcial, ecuánime, sobre esta primera parte del proceder de España relativamente a los países que conquistó y colonizó. Pero esa comprobación —bien sabido es de todos— no

está hecha, aunque está apuntada, iniciada en trabajos históricos y polémicos modernos y antiguos (1). La misma reacción que hoy se advierte en tantos escritores no españoles contra la exageración (recibida y fomentada durante siglos), de la crueldad española, considerada como substancial en nuestra colonización, prueba que el asunto no está ni conocido ni juzgado en definitiva. En cuanto a conocido, los miles de documentos de historia americana que aún no se han leído ni, por tanto, aprovechado en las investigaciones históricas, son bastante argumento para imponer una prudente y justa reserva.

Pero hay, además, una segunda parte que considerar en esta cuestión histórica —puramente histórica—, y es la referente a los beneficios reales que España produjera en los países colonizados. Equivocada o no desde el punto de vista político, la equiparación de las Indias al territorio español, la consideración de súbditos que, como a los peninsulares, dieron las leyes a los indígenas, el trasplante de las instituciones españolas a América en una medida

(1) Un resumen de lo conocido hoy día, puede verse en mi *Historia de España y de la civilización española*, tomos II (§§ 574, 575 y 588), III (676, 677, 678, 695, 696, 697 y 698) y IV (811).

muy amplia, la participación en cargos públicos concedida a los mismos indios, etc., son hechos dignos de ser estimados como reveladores de que España dió a los nuevos países conquistados lo que ella tenía en el orden político y administrativo, no un régimen distinto e inferior (1).

Lo dió también en el orden de la cultura, creando en las colonias los mismos organismos docentes que la Metrópoli tenía, los cuales siguieron, en términos generales, igual suerte y vicisitudes que los de ésta. No hubo un régimen de excepción (hablamos del período clásico de la colonia), sino de igualdad en este respecto; y aun para la raza indígena y los mestizos, España creó centros de cultura especiales, o medios para que la obtuviese (Cuba, México, Chile...). Si no

(1) Véanse, sobre este punto, los lugares citados en la nota anterior. La contradicción del espíritu español en esta materia la ven ahora principalmente algunos tratadistas de colonización en el exceso del espíritu de tutela sobre los indios que, reduciéndolos a la categoría permanente de menores de edad, hizo imposible su elevación a la de ciudadanos. Pero no es este el fondo del problema, sino la posibilidad de tal intento y la adecuación que para conseguirlo tuviese el programa y el horizonte de la cultura popular tal como entonces se concebía en todas partes. Y aun en esto, ya se reconoce que España sobrepujó, con respecto a los indígenas, a casi todos los pueblos colonizadores.

hizo más, ni lo hizo siempre bien, es evidente que fué, o porque el problema de la educación popular (por tanto, del indio) no se veía entonces con la claridad y la exigencia que ahora —la cultura era un patrimonio de gente selecta (1)—, o de que en la Metrópoli misma no se sabían hacer mejor las cosas, o habiendo sabido hacerlas, la decadencia de los estudios las deprimió notablemente en los momentos en que la mayor compenetración y la marcha general del mundo podían darles mayor efectividad; pero no se achaque el defecto a falta de interés por llevar a las colonias todo lo que el pueblo colonizador podía dar en ese orden (2).

Cuando los gobernantes españoles faltaron a esos principios generales de la conducta inicial en lo referente a política y a cultura, mermando los derechos de los criollos con respecto a cargos públicos o restringiéndoles los medios de prosperar en profesio-

(1) Sobre esta condición aristocrática o especialista de la enseñanza, véase lo que digo en mi *Historia de España y de la civilización española*, III, § 745.

(2) *Historia de España y de la civilización española*, III (§ 774) y IV (837). En la traducción inglesa, que se prepara, de esta parte de mi *Historia*, aparecerán todos los párrafos nutridos con nuevas noticias referentes a las cuestiones en ellos tratadas.

nes legales (1) y recelando del uso que de éstas pudieran hacer, la situación cambió y se planteó el conflicto con aquéllos (es decir, con los hijos de los españoles, no con los indios), conflicto que por la causa indicada y otras muchas, muy complejas, se hizo tan agudo en el siglo XIX con respecto a las colonias que continuaron en poder de España hasta el final de esa centuria. Pero también ese cambio, que tardó en producirse, no se ha estudiado bien, ni en su alcance, ni en sus causas, y por tanto, no cabe aún estimar rigurosamente su valor histórico en relación con el problema que estudiamos aquí.

Finalmente, no sería completo el estudio que de la conducta de España, en cuanto colonizadora, se hiciese (desde el punto de vista que aquí nos ocupa), sin apreciar todo lo que realizó, sobre la base de los medios que sus colonias le ofrecían, por la cultura general del mundo. Los servicios prestados en este concepto por sus geógrafos, cosmógrafos, naturalistas, filólogos, navegantes, etc., son una partida considerable que la justicia pide cargar en el haber

(1) Recuérdese el caso típico de D. José Perfecto Salas (siglo XVIII). *Historia de España y de la civilización española,* IV, pág. 339 de la 3.ª edición, y *Rev. crítica de Hist. y Lit.*, etc. Año I, págs. 174-6.

de España para la obra general de la civilización, es decir, en el capítulo de los aportes que a ella debe cada pueblo según las posibilidades que su historia le presenta (1).

Y esto (como todo lo anterior), cosa es que debe aguardar a que la investigación histórica haya depurado el número, calidad y significación de los hechos.

*
* *

Volvamos ahora a la cuestión general que nos llevó a esta digresión o *aplicación práctica,* y que es la que nos importa, puesto que responde a la estructura fundamental y al propósito científico de estas lecciones; es decir, volvamos al estudio de los medios de comunicar la civilización y de iniciarla o impulsarla en pueblos que no la poseen o en que vive de un modo incipiente y lánguido; y sin discutir de nuevo todos los puntos que antes fuimos examinando, aceptemos el hecho tal como nos lo dan la Historia pasada y la presente, esto es: que los pueblos superiores en cultura, en riqueza, en poderío, y

(1) Un resumen de esto va incluído en mi lectura sobre *La obra de España en el Pacífico,* hecha ante el Congreso histórico de San Francisco de California (julio de 1915).

aguijoneados por el deseo de extender su acción sobre la tierra, intervienen en la vida de otros a quienes juzgan inferiores, con pretexto o con sincera intención de ayudarles a que se eleven, mediante la infusión o trasplante de todos los medios de cultura y bienestar y de todos los procedimientos y normas de conducta que hicieron, del que interviene, un factor de primer orden en la Historia de su tiempo. Y supongamos el caso más favorable, a saber, aquél en que la coacción se limita a lo indispensable estricto (el uso del poder tan sólo para que el educando se sujete pacientemente a la acción educadora en todos sus órdenes), como empleada con propósitos de bondad y de humana cooperación y ayuda. Todavía entonces se plantearía una nueva cuestión de importancia indudable, porque lleva en sí el porvenir mismo de la civilización del mundo, y es la de la relación en que deben permanecer ambas personalidades, la del pueblo educador y la del educando, no ya en el orden político, sino en el más substancial e importante de la cultura y sentido de vida que cada uno representa.

La cuestión no es ociosa ni hipotética; responde, por el contrario, a una realidad muy frecuente, que repite en las relaciones étnicas lo que en las de individuos, y con respecto a su esfera educativa, se

produce constantemente. Como en todos los grados de enseñanza hay maestros que entienden su función de un modo absorbente (ya porque tal sea su sincero punto de vista pedagógico, ya por vanidad, que considera lo propio como insuperable y merecedor de imponerse y repetirse sin variación) y creen por esto cumplirla con toda fidelidad si reducen a un mismo patrón las inteligencias y el carácter de los discípulos, dando a todos una dirección uniforme y ahogando las manifestaciones originales de la personalidad para que ninguna desentone o rebase el cuadro, así hay pueblos absorbentes que entienden su deber de civilización en el sentido, no de *despertar* el espíritu de los otros (para que con propio y libre impulso realicen, según su manera de ser genuína, los más altos fines humanos), sino de *imponer* su modo de concebir la vida y de cumplirla, sustituyendo con su espíritu el del pueblo que pretenden mejorar; es decir, prácticamente, haciéndolo desaparecer, suprimiéndole el alma, para poner, en lugar suyo, la del educador. La exactitud histórica obliga a decir que no algunos, sino casi todos los pueblos educadores o colonizadores, proceden y han procedido de ese modo, y con mayor razón aquellos que francamente entraron en el territorio

ajeno con ánimo de conquista. Deriva ese espíritu de absorción, esa falta de respeto a la mentalidad y carácter de otros grupos humanos, unas veces de instintivo e irreprimible empuje de una personalidad civilizadora que, exuberante de fuerza, donde va arrolla todo lo que es menos resistente, aun sin propósito deliberado de hacerlo así; otras veces, de excesiva y vanidosa estimación de lo propio y desprecio de lo ajeno, en que no se descubre sino lo necesitado de reforma o desaparición; y en todo caso, de falta de orientación sociológica y educativa, por ignorar (o por no saber tan hondamente que se plasme y traduzca en línea de conducta) que no hay educación fecunda cuando se limita a trasegar de un espíritu a otro fórmulas y conocimientos hechos, como se trasiegan líquidos de una a otra vasija, sino cuando se fecunda la personalidad ajena con el ejemplo, la sugestión y la ayuda de la propia, llegada a un más alto grado en la comprensión de la vida y en los procedimientos para dar satisfacción a todas sus necesidades, materiales y espirituales.

Es interesante observar que ese olvido o mala inteligencia de los deberes educativos de pueblo a pueblo, se ha ido acentuando y agravándose a medida que la civilización aumentaba. La enorme diferencia

entre la civilización de los griegos y los romanos y la incipiente y bárbara de los demás pueblos europeos que colonizaron y dominaron, explica, de una parte, el desprecio de aquéllos hacia éstos, de otra la admiración que los inferiores sentían por los superiores y el afán de asimilarse su cultura y maneras; pero nótese que, deliberadamente, griegos y romanos (para no referirnos más que a la Historia de la civilización europea) no trataron de suprimir ni coartar ninguna manifestación de vida de los pueblos colonizados o dominados, salvo la política, que importaba a la dominación; y en lo demás (religión, costumbres, hasta Derecho privado y aun parte del público: las cosas en que más hondamente se marca la idiosincrasia de cada pueblo), tuvieron el mayor respeto, o si se quiere—dado que la palabra no responda al sentimiento que quiere expresar—indiferencia, en virtud de la cual esos importantes órdenes de vida pudieron perpetuarse tal como los originaron y orientaron los respectivos sujetos. Fué preciso que Roma llegase a la cúspide de su poderío, para que la romanización, como forma absorbente de vida (no repugnada, cierto es, por aquellos a quienes se aplicaba), alcanzase extremos que antes habían quedado libres, pero en que, realmente, los pueblos domina-

dos tenían poco que oponer a lo que les ofrecía el dominador. Sólo la Religión se salvó de este uniformismo (y quizá, también, parte del Derecho, en forma consuetudinaria), aunque sin gran beneficio para los pueblos cuyos cultos eran realmente inferiores al paganismo romano, y, sobre todo, a la Filosofía que lo iba sustituyendo.

El Cristianismo cambió el aspecto de las cosas, llevando la absorción del lado religioso. Los pueblos germánicos, romanizados más o menos intensa y rápidamente, y mantenedores en el terreno jurídico del principio de la personalidad del Derecho, sólo en la Religión representan un sentido uniformista e intransigente que (no obstante la indiferencia de los musulmanes en la mayoría de los casos y la transigencia práctica que con ellos y los judíos tuvieron algunos pueblos cristianos durante no pocos siglos), se impone desde el XII y cada vez se acentúa y agría más hasta los linderos de la edad contemporánea; pero en el resto de las cosas, los pueblos conquistadores y colonizadores vuelven a la doctrina de griegos y romanos y no hacen hincapié en suprimir las costumbres y maneras de ser de los pueblos inferiores mientras no tocasen al orden religioso y, por de contado, al de la soberanía. O los dejan en libertad

en lo relativo a esos otros puntos (sin que esto impida que vuelva a realizarse en la Historia la asimilación espontánea de la civilización superior que por todas partes se infiltra, y por la imitación se traspasa en lo que tiene de transmisible), o los hacen sus iguales jurídicamente, poniendo también a su alcance—como hizo España—todos los medios de cultura y progreso que la metrópoli posee. Y nótese que esto se ha hecho con pueblos en estado muy incipiente de civilización social e intelectual o en manifiesta barbarie (1).

Hoy la doctrina ha tomado un nuevo rumbo y se aplica ya a toda especie de pueblos. La pretensión de los que así la profesan, sería borrar, de los puntos a que su dominación política alcanzara, todo tipo de civilización y de vida que no fuese el suyo propio, en una nueva manifestación de intransigencia

(1) Aún no se conoce bastante el grado de autonomía ni el alcance del respeto al derecho y a toda la vida consuetudinaria de los indios, que los españoles concedieron en América. El principio general está consignado en las leyes de Indias; pero no basta aducir ese dato puramente legal, que concretamente no dice nada. La investigación de lo vivido positivamente en este orden es lo que hace falta, y creo que reserva sorpresas favorables a la aplicación del principio.

que, si salva el lado religioso, abarca otros tan esenciales e íntimos como ése, y no es, al fin y al cabo, más que expresión, o de una vanidad colosal, o de una miopia inconcebible respecto del modo como ha progresado y puede seguir progresando la humanidad (1).

Porque la forma fecunda del progreso que, por ley psicológica superior a la voluntad de los hombres, han cumplido los pueblos en toda la Historia (colaborando en el acervo común de la civilización, a pesar de todos los exclusivismos y de todos los rencores) no está en que un solo modo de entender la vida y de manifestar las cualidades del espíritu encierre en un mismo molde, con uniformidad deplorable y tiranía sin justificación, la varia actividad de los pueblos, sino en que cada cual eleve su propia cultura al más alto nivel posible, deduciendo de cada mentalidad y de cada carácter lo substancial y más depurado que encierra, para enriquecer así, con modalidades va-

---

(1) Esta doctrina tiene una segunda parte: cuando el pueblo que se trata de absorber no se presta naturalmente a la desaparición de su personalidad espiritual, se procura hacerlo desaparecer étnicamente, sustituyendo sus unidades antropológicas por otras del invasor o colonizador y aplastándolo bajo el peso de una aportación de habitantes que mantienen rígidamente el típico origen y lo imponen.

riadas y perfectas en su tipo (puesto que son *únicas* y responden a la especial aptitud de cada sujeto), el todo complejísimo de la vida. Proceder de otro modo, es decir, contra ese principio del respeto a la manera de ser ajena y del cultivo libre e intenso de la personalidad de todos los pueblos, es empobrecer el campo de la civilización. Hay, sin duda, cosas de éstas—singularmente en las aplicaciones industriales de los grandes principios científicos, es decir, del conocimiento de las fuerzas naturales y de sus leyes—que, por su misma generalidad, a todos son aplicables y todos las pueden usar de igual modo, como ocurre también con principios universales, profundamente humanos, de educación y de conducta moral; pero hay también otras muchas cosas, entre las que emanan del espíritu o a él conciernen, que no fructifican en todos los pueblos ni tampoco en todos los individuos. Cada cual ha sido, o es, maestro y supremo artífice en una o varias de ellas, y su obra se ofrece, en el transcurso de los siglos, como modelo y avivador para los demás, que no sabrían superarlo y que necesitan, de tiempo en tiempo, reforzar sus energías al contacto del que naturalmente alcanzó el máximo de perfección posible. Cada «civilización» particular de aquellas que llegaron a madurez

aprovechable, ha dado también su nota típica, que es la concreción de lo más hondo que en sus entrañas llevaba el pueblo o pueblos que la produjeron; y esa nota permanecerá siempre como enseñanza para las civilizaciones que tomen, guiadas por su idiosincrasia, rumbos diferentes. Así, la civilización universal se ha venido formando (y se compone hoy) de multitud de factores, cada uno de los cuales ha tenido o tiene su culminación o su forma más perfecta y cálida en un pueblo distinto, porque las cualidades y las aptitudes que responden a las necesidades humanas, desde la más elemental a la más alta y superior, no se han dado ni se darán nunca reunidas en un solo espíritu, sino repartidas en muchos. Y siendo esto así, ¿qué ganaría el acervo común si se hiciera desaparecer cualquiera de esos factores, cuanto más todos menos uno, para que ese *uno* dominase en la tierra, sujetándola a una uniformidad que lleva en el fondo una limitación traidora? Nadie es grande y perfecto en todo, sino en muy pequeña parte de las cosas esenciales que la vida exige, si ha de ser vida digna y humana; y ¿qué hará si le falta la colaboración de los que son grandes en aquellas otras notas que a él le faltan en la lira de su espíritu, o que no sabría hacer sonar con tan honda y comunicativa vibración

como aquel en quien suenan sin esfuerzo, como las risas en el niño y el canto en el hombre alegre? Nuestro *egoísmo* humano está, precisamente, en que no nos falte ninguna colaboración, en allegar la más rica variedad de notas esenciales. Para eso, en primer término, hace falta que las respetemos todas, haciendo entender juntamente a cada cual el deber ineludible, la responsabilidad grave que tiene de cultivar y perfeccionar su nota propia, no hurtando el cuerpo a la labor que le corresponde y faltando al concurso que de él esperan los otros. Es necesario igualmente establecer continua y sistemática comunicación espiritual de unos pueblos con otros para conocerse y fecundarse mutuamente, para tomar cada cual de los otros la lección de vida que pueden darle, y para convertir así la obra de las civilizaciones *nacionales* en una verdadera obra *humana,* en que cooperen todos los grupos y todos los hombres con lo que mejor son, con lo que más valgan, pensando todos en lo que su aportación servirá a los demás (1).

(1) Estos son los fundamentos de mi «política» americanista y de mi empeño en conservar el factor español (no *latino*) en la civilización americana. Véase su exposición en el libro *Mi viaje a América* (Madrid, 1911).

Sólo así se ha de producir, perpetuar y enriquecer cada vez más la civilización, cuyo presente y cuyo porvenir legítimamente nos preocupa, y cuyas leyes no investigan por pura curiosidad los historiadores y los sociólogos, sino para que el conocimiento de ellas ilumine a los hombres en su conducta de hoy y de mañana.

INDICE

ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN LA TIPOGRAFÍA DE "LA LECTURA"
EL DÍA XXV DE ENERO
DEL AÑO MCMXVI



EDICIONES DE LA LECTURA

CIENCIA Y EDUCACIÓN

L. Brackenbury.—*La enseñanza de la Gramática.*—Precio: 1,50 rústica, 2,50 tela.

Gibbs, Levasseur y Sluys.—*La enseñanza de la Geografía.*—Precio: 1,50 rústica, 2,50 tela.

Lavisse, Monod, Altamira y Cossío.—*La enseñanza de la Historia.*—Precio: 1,50 rústica, 2,50 tela.

Edmundo Lozano.—*La enseñanza de las ciencias físicas y naturales.*—Precio: 1,50 rústica, 2,50 tela.

Compayré.—*Pestalozzi, Herbart y Herbert Spencer.* (3 volúmenes.)—Precio: 1,50 rústica y 3 tela.

Abel Rey.—*Lógica, Etica y Psicología.* (3 volúmenes).—Precio: Tela 6 pesetas el 1.º, y 5 el 2.º y el 3.º.

Julián Besteiro.—*Juicios sintéticos «á priori», según Kant.* (Folleto.)—Precio: 1 peseta.

A. Posada, C. de Diego y otros.—*Derecho usual.*—Precio: 8 ptas. tela.

Pestalozzi.—*Como enseña Gertrudis á sus hijos.* (2.ª edición).—Precio: 3,50 rústica, 5 tela.—*El Método.* (Folleto.) Precio: 0,50.

W. Rein.—*Resumen de Pedagogía.*—Precio: 1,50 rústica, 2,50 tela.

J. F. Herbart.—*Pedagogía general.* Precio: 3,50 rústica, 5 tela.

Th. Davidson.—*La educación del pueblo griego.*—Precio: 3 rústica, 4 tela.

P. Barth.—*Pedagogía.* (2 tomos.)—Precio: 6 y 4 tela.

H. Weimer.—*Historia de la Pedagogía.*—Precio: 2,50 rústica, 3,50 tela.

Luis de Zulueta.—*El Maestro.* (Folleto.)—Precio: 0,60.

Francisco Giner de los Ríos.—*Ensayos sobre educación.*—Precio: 6 rústica, 7,50 tela.

P. Natorp.—*Curso de Pedagogía general y Pedagogía social.* (2 volúmenes.)—Precio: 1,50 y 6 rústica, 2,50 y 7,50 tela.

R. Altamira.—*Filosofía de la Historia y Teoría de la civilización.*—Precio: 2 rústica, 3 tela.

CLÁSICOS CASTELLANOS

Santa Teresa.—LAS MORADAS. Por Tomás Navarro.

Tirso de Molina.—TEATRO. Por Américo Castro.

Garcilaso.—OBRAS. Por Tomás Navarro.

Cervantes.—DON QUIJOTE DE LA MANCHA. Por Francisco Rodríguez Marín, de la Real Academia Española. (8 tomos.)

Quevedo.—VIDA DEL BUSCÓN. Por Américo Castro.

Torres Villarroel.—VIDA. Por Federico de Onís.

Duque de Rivas.—ROMANCES. Por Cipriano Rivas Cherif. (2 tomos.)

B.º Juan de Avila.—EPISTOLARIO ESPIRITUAL. Por Vicente García de Diego.

Arcipreste de Hita.—LIBRO DE BUEN AMOR. Por Julio Cejador. (2 tomos.)

Guillén de Castro.—LAS MOCEDADES DEL CID. Por Víctor Said Armesto.

El Marqués de Santillana.—*Cantares y decires.* Por Vicente García de Diego.

Fernando de Rojas.—LA CELESTINA. Por Julio Cejador. (2 tomos.)

Villegas.—ERÓTICAS Ó AMATORIAS. Por Narciso Alonso Cortés.

Poema de Mio Cid. Por Ramón Menéndez Pidal, de la Real Academia Española.

La vida de Lazarillo de Tormes. Por Julio Cejador.

Fernando de Herrera.—POESÍAS. Prólogo y notas por Vicente García de Diego.

Cervantes.—NOVELAS EJEMPLARES. Prólogo y notas por Francisco Rodríguez Marín, de la Real Academia Española.

Fray Luis de León.—DE LOS NOMBRES DE CRISTO, por Federico de Onís.

Fray Antonio de Guevara.—MENOSPRECIO DE CORTE Y ALABANZA DE ALDEA, por M. Martínez de Burgos.

Nieremberg.—EPISTOLARIO. Por Narciso Alonso Cortés.

«LA LECTURA»—PASEO DE RECOLETOS, 25—MADRID

